



**Eero Loone  
Tanel Mätlik  
Valdar Parve**

# **Konflikt Konsensus Moraal**

**Uurimusi  
pluralistliku diskursuse  
filosoofiast**

**Konflikt  
Konsensus  
Moraal**

**Eero Loone  
Tanel Mätlik  
Valdar Parve**

# **Konflikt Konsensus Moraal**

**Uurimusi  
plurolistliku diskursuse  
filosoofiast**



**TARTU ÜLIKOOLI  
KIRJASTUS**

Eero Loone, Tanel Mätlik, Valdar Parve. Konflikt, konsensus, moraal: uurimusi pluralistliku diskursuse filosoofiast.  
Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, 2000

ISBN 9985-56-467-7

© Tartu Ülikool, 2000

Eero Loone, Tanel Mätliku ja Valdar Parve õigused vastavate osade intellektuaalsele omandile on säilitatud.

**Eero Loone, Tanel Mätlik, Valdar Parve**

Conflicts, Consensus, Morality: Studies in Pluralist  
Discourse Philosophy

Tartu: Tartu University Press, 2000

In Estonian

Uurimus on teostatud Tartu Ülikooli filosoofia osakonna praktilise filosoofia õppetoolis ETF uurimustoetuse nr. 2365 abil ja raamat on kirjastatud ETF uurimustoetuse nr. 2365 abil Tartu Ülikooli filosoofia osakonna tellimusel (postiaadress: Ülikooli 18, 50090 Tartu).

Uurimuse juhendaja ja raamatu erialane toimetaja Eero Loone.

Teksti- ja kaanekujundus TÜ filosoofia osakond.

Tartu Ülikooli Kirjastus

Tiigi 78, 50410 Tartu

Tellimus nr. 774.1999



# SISUKORD

<b>1. EERO LOONE. Sissejuhatus</b>	1
§ 1. Filosoofia tegemisviisid	1
§ 2. Analüüs	6
§ 3. Diskursus	12
§ 4. Raamatu ülesehitus	16
§ 5. Tänuavaldused	20
<b>2. EERO LOONE. Kultuuridepaljususe seotud maailmas</b>	22
2.1. Kultuuridepaljususe õigustatavuse alusmallid	22
§ 1. Faktiline kultuuridepaljusus	22
§ 2. Kas tohib olla erinevaid kultuure?	27
§ 3. Kas erinevad kultuurid peavad olema olema?	33
§ 4. Kas erinevad kultuurid peaksid olema olema?	36
§ 5. Kultuurierinevuste kaotamise mitteõigustatus	38
2.2. Pingeread valikutes	43
§ 6. Ranged järjestused	43
§ 7. Pluralistlikud järjestamisvariandid	49
<b>3. EERO LOONE. Pluralism</b>	53
§ 1. Deskriptiivne ja normatiivne pluralism	53
§ 2. Eetiline monism ja eetiline pluralism	60
§ 3. Moraali ja poliitika eristatavus	66
§ 4. Poliitiline pluralism ja poliitiline liberalism	70
§ 5. Pluralismi piirid	73

<b>4. EERO LOONE. Vajadused ja nende mõistmine: mõisted</b>	80
§ 1. Vajadusotsustused	80
§ 2. Vajaduste ja soovide põhjustamine ning õigustamine	84
§ 3. Mõistmine	88
<b>5. EERO LOONE. Kollektiivsed konfliktid: allikad ja lahendatavus</b>	93
§ 1. Mida teha konfliktidega?	93
§ 2. Konfliktide allikate klassid	95
§ 3. Õigustatud lahendused	100
<b>6. EERO LOONE. Separatism või rahvuste enesemääramine</b>	105
§ 1. Kuidas õigustada riike?	105
§ 2. Õigustatud riigiloome	110
§ 3. Separatismiprobleem	113
§ 4. Kord ja üksus	116
§ 5. Natsionalism ja riigiloome	120
§ 6. Mis on rahvus?	127
§ 7. Etniid ja riigid	131
<b>7. TANEL MÄTLIK. Indiviid, kogukond, moraal</b>	138
§ 1. Mis on ja mis ei ole kogukond?	138
§ 2. Kogukondade võrgustik ja nendevahelised piirid	140
§ 3. Indiviidi identiteet kogukonnas	143
§ 4. Erinevad vaated kogukondliku identiteedi muutumise protsessile	145
§ 5. Kogukondlikest sidemetest moraalsete kohustusteni	147

§ 6. Eetilise partikularismi raskused ja nende võimalikud lahendused .....	149
§ 7. Kas moraalne universalism või eetiline partikularism? .....	152
§ 8. Kogukonnaga liitumine ja sellest väljaastumine .....	156
<b>8. TANEL MÄTLIK. Kultuurikogukondade huvidekaitse .....</b>	<b>159</b>
§ 1. Kultuurilised õigused: kollektiivsed või individuaalsed? .....	159
§ 2. Võrdsed õigused kõigile indiviididele .....	165
§ 3. Ühiskondade kultuurilised kontekstid .....	167
§ 4. Spetsiaalsed kultuurilised õigused vähemustele ühiskonnas .....	170
§ 5. Kultuuriliste õiguste relatiivsus .....	171
§ 6. Kas ei kultuurilistele õigustele, jah riigi praktilistele meetmetele? .....	177
§ 7. Erinevate lahenduste kombinatsioon? .....	179
<b>9. EERO LOONE. Interventsioonid, rahvuslus, suveräänsus .....</b>	<b>182</b>
§ 1. Postsuveräänsus? .....	182
§ 2. Mõistestik .....	184
§ 3. Interventsioon genotsüüdi vastu .....	189
§ 4. Muud humanitaarinterventsioonid .....	192
§ 5. Interventsioonid omandi kaitseks .....	193
§ 6. Interventsioonid religiooni alusel .....	195
§ 7. Interventsioonid demokraatia kehtestamiseks või teostamiseks .....	196
§ 8. Rahvusvaheline valitsemine .....	198

<b>10. VALDAR PARVE. Informatiivpaternalism</b>	202
§ 1. <i>Paternalism probleemina</i>	202
§ 2. <i>Paternalismi definitsioonid</i>	207
§ 3. <i>Paternalismi "heana" defineerimise katsed</i>	210
§ 4. <i>Väärtusprintsübid, väärtusmõisted ja paternalismi         mõiste mitmekülgsus</i>	213
§ 5. <i>Külgnev mõistestik</i>	218
§ 6. <i>Vajadused</i>	219
§ 7. <i>Autonoomia ja enesedeterminatsioon</i>	223
§ 8. <i>Erinevad paternalismid on võimalikud</i>	227
§ 9. <i>Teadliku nõusoleku printsiip</i>	230
§ 10. <i>Mõistlikkuse eetiline nõue</i>	234
§ 11. <i>Vabatahtlikkuse eetiline mõõde</i>	238
§ 12. <i>Paternalismi positiivsus</i>	240
<b>Kirjandus</b>	243
<b>Autorid</b>	259

**Eero Loone**

# 1. SISSEJUHATUS

## § 1. Filosoofia tegemisviisid

Filosoofiat tehakse koolkondades. Platonistid, aristoteeliaanid, kartesiaanid, inglise empiirikud erinesid esmajoones väidete, põhjenduste, käsitlusainese poolest, kuigi mingil määral olid mittekokkulangevad ka nendepoolsed filosoofia enese tegemise viisid. 20. sajandi alguskünnisel saabus aga nii põhjalik lahknemine filosoofia tegemise viisides, et nüüdseks puudub ühtne arusaam tunnustest, mille alusel me liigitame mingi teose filosoofiaks, teise ilmalikuks jutluseks või näiteks kunstivormiks. *Sisukoolkondadele* lisandusid *mõtlemisviisi* koolkonnad. Normatiivselt ei ole Hegel või Heidegger üldse filosoofid Russellist, Moore'ist ja hilisemast Wittgensteinist lähtuvate analüütikute või Viini Ringi positiivistide jaoks. Ilmselt kehtib ka pöördväide. Tegemist on välis-tava erinevusega mõtlemisviisi koolkondade peres. Perekondlikud sarnasused üksikute koolkondade vahel õigustavad sama nimetuse ("filosoofia") jätkuvat kasutamist, kuid perekonnanimede identsus ei tee absoluutselt kõiges identseteks isegi kloone.

20. sajandil muutus inimeste maailm mitmemõõtmeliselt pluralistlikuks. Faktiline pluralism täiendus normatiivsega.

Vaadetepluralismile lisandus ühtsete maailma klassifikatsiooniskeemide asendumine erinevate liigituste kõrvuti eksisteerimisega. Loomulikult ei ole iga inimene pluralist. Kuid nähtuse eksisteerimise tõendamiseks on piisav nähtuse ühe eksemplari avastamisest ja igapäevase normatiivse pluralismi pooldajaid leidub nüüdismaailmas kindlasti rohkem kui üks. Filosoofias oli lõppeva sajandi teine pool<sup>1</sup> ühte aegu nii võitluseks globaalteooriate vahel juhtpositsiooni eest diskursuseväljas kui ka globaalteooriate liigi konkurentsiks analüütilise (ja postanalüütilise) liigiga.<sup>2</sup>

Võitlus on nüüdseks tekitanud pluralistliku seisundi. Tänapäeva filosoofilises diskursuses puudub sisukoolkondlik tuumik. Seda diskursust ei määra enam ükski universaalsusele pretendeeriv filosoofiasüsteem, nii nagu poliitiline diskursuski on lakanud olemast bipolaarne. Nüüdseks on kadunud vaiki-misi eeldatavad standardsed universaalõpetused, mis määrasid diskursuse välja struktuuriks võistluse väljatuumikus asuva ('valitseva') ning ülejäänud sisukoolkondade (vähemusvaadete süsteemide) vahel. Inglise keele maailmas levinud analüütiline filosoofia ei ole õpetus, vaid mõtlemisviisi koolkond, millesse mahuvad kaitstavate väidete sisus vastakad süsteemid ja tulemused. Analüütiline filosoofiategemine sobib pluralistliku maailma. Analüüs pole muidugi selline, mida tehti 1950.

<sup>1</sup> 20. sajand lõppeb loomulikult aasta 2000 lõppemisega.

<sup>2</sup> Juttu on siin lääne tüüpi filosoofiast, sest nende keskkond on meile esmajoonel relevantne. W. Stegmülleri märgitud mittekommunikatiivsus (vrld. Stegmüller 1989) ja sellega olemuslik ühismõõdutus isegi lääne tüüpi filosoofiade vahel on veel teravam nn Ida õpetuste kaasamisel mõiste 'filosoofia' tähenduspiirkonda. Omaaegses Nõukogude Liidus esitati tees uue probleemina filosoofia mõiste tähenduse nihkumise kerkimisest sisukoolkondade võistluse kohale töös (Loone 1983).



aastail Oxfordis. Ingliskeelse maailma filosoofid ei nimetagi end enam tihti analüütilisteks, sest seda eeldatakse vaikimisi ja kadunud on analüütiliste mõtlejate väljakutsuva eneseidentifitseerimise vajadus. Igal juhul eeldatakse selles maailmas analüüsi 'tehnikat' valdamist.

Universaalsuspretensiooniga süsteemide olemasolu ja konkurents on pärast marksismi hääbumist väljaspool religioone säilunud kunstikultuuri kuuluvas diskursuses, aga kui need süsteemid ka pretendeerivad maailma laiema osa mõtestamisele, ei suuda nad näiteks teaduste või tehnikute erialastes diskursustes hõivata märgatavat osa. Ingliskeelsete arvutiajakirjade maailm erineb kardinaalselt Sartre'i, Heideggeri, Gadameri, Foucault', Derrida või Deleuze'i maailmast<sup>3</sup>.

C. P. Snow tõi mitu aastakümnet tagasi sisse kahe kultuuri idee. Nõukogude Eestis oli tema jaotus tunduvalt vähem relevantne kui Eestis pärast 1991. aastat, kus ajalehtede kultuurirubriikides teadusest ei kirjutata. Tegelikuses on kunstikultuuri diskursus nihkunud välja inimkonna ühise diskursusevälja tuumikust, kuhu ta kuulus nt nõukogude tüüpi ühiskondades. Kunsti enda 'koht' on mõnevõrra muutunud. Vabas ühiskonnas ei ole kunst ainuke koht emotsioonide ühiseks väljendamiseks ja puudub vajadus mõtete asendamiseks tunnetega. Unitaarse ideoloogia ühiskondades andis kunst väljundi teistmoodi tunnetele või tundepolaarsustele, olgugi et see väljund oli samuti piiratud. Kahtlemata on võimalik teha filosoofia sildi all kunstikriitikat, kunsti'teooriat' või näivsesseeks vormindatud sõnakunstilist maailmakujutlust, kuid siis

---

<sup>3</sup> Kontinentaalsete filosoofide maailmad võivad omavahel samuti oluliselt erineda isegi siis, kui mõni neist teisele kummardusi teeb.

on ikkagi tegemist kelmuse analoogiga (midagi võõra kaubamärgi omistamise või järeleaimamise taolist)<sup>4</sup>.

Filosoofia erineb mitte ainult kunstist, vaid ka filosoofia ajaloost. Filosoofia ajaloos kirjutatakse ajaloolise uurimise tulemusi filosoofide loomingust. Filosoofias lahendatakse probleeme. Filosoofia ajaloos kuuluvad kõik filosoofid minevikku, filosoofias on kõik nad kirjutaja kaasaegsed. Filosoof saab ka 20. saj. lõpus olla aristoteliaan, kartesiaan, wittgensteiniaan, isegi popperiaan. Filosoofias on naljakas väita: "Ma ei ole enam Aristotelese järgija sellepärast, et loogilise positivismi tulemused on uuemad." Teaduses on vanad tulemused paremal juhul õpikuväideteks ja neile sageli enam ei viidata, vaid neid lihtsalt eeldatakse vaikimisi. Filosoofia erineb teadusest, kuigi pole kunstiks ega religiooniks. Koolkonnal on filosoofias teadusega võrreldes teine tähendus. Filosoofiat iseloomustab sisu ja lähenemisviiside olemuslik vaieldavus. Siin me ei saa väita: "Kuna dr. Xavier Eksperimendinen tegi kindlaks, et..., siis järelikult..." Filosoofias tehakse midagi kindlaks vaid koolkondade piirides. Praktiliselt ei saa inimene muidugi midagi valmis kirjutada, kui ta takerdub lähtealuste olemuslikku vaieldavusse. Kirjutamine koolkondades ja alamkoolkondades lubab mõndagi ära teha ka enne, kui kõige alusküsimus on asetatud ja lahendatud<sup>5</sup>.

Eeltoodust tuleneb, et keemia-alase artikli või matemaatika-alase raamatu ülesehitusmall ei tarvitse kehtida filosoofia-alase teksti suhtes. Kui mingid institutsioonid (nt kõrgkoo-

---

<sup>4</sup> Ma kirjutan siinkohal vabast ühiskonnast; tsensuuriga ühiskondades toimub legaalse väljenduse moraalsuse hindamine teistsuguste kriteeriumide alusel.

<sup>5</sup> Universumi, elu ja üldse kõige alusküsimuse vastus peaks muidugi olema teada, sest selleks on ju "nelikümmend kaks".



lid teaduskraadide kaitsmisjuhendites või multidistsiplinaarsed akadeemilised ajakirjad) taolist ühtlusemalli juurutada proovivad, siis ehitavad nad sisse varjatud filosoofiavastase ja filosoofiat hävitava lähtepositsiooni. Järgmises paragrahvis ma kavatsen edastada kontinentaalse filosoofia käsitluse lihtsustatud kujutist osutatud situatsiooni (toimingute) kohta, mis tekitab tõsiseid küsimusi mitmete ühiskonnarühmituste tavaettekujutuste pädevuse kohta.

Analüütiline filosoofia saab olla normatiivne. Filosoofi normatiivsus erineb seadusandja normatiivsusest. Filosoof ei saa kedagi kohustada ja eesmärkide seadmisel on ta sama-sugune inimene nagu iga teinegi. Mõtlemiskogemuse tundmine ning analüüsi tehnikate valdamine annab talle lihtsalt võimaluse järjekindlamalt ja üldse mõistuspärasemalt põhjendada esitatavaid seisukohti. Nüüdisaegne poliitika filosoof lähtub näiteks demokraatlikust liberalismist ja uurib, kas selle piirides on võimalik põhjendada väidet õiguste omistamisest mitte ainult inimestele, vaid ka rahvustele. Ta võib aga läheneda ka kommunitaarsest vabariiklusest ja uurida, kas viimase raamides saab toetada piiramatut sisserändu igasse riiki (koos sisserändajate poolt kodakondsuse automaatse omandamisega). Selline uurimine aitab meil mõista üksikotsuste kooskõla suurte valikutega ja niiviisi ära hoida vastuollu sattuvate tegutsemisprogrammide kasutamist. Mõtletaja poolehoid saadud lahendusele võib sõltuda tema alusvalikutest, aga kui ta on filosoof, tõsine mõtletaja, siis peab ta olema valmis tunnistama, et tema poolehoid võib kuuluda lisaks ka lahendusele, mis pole tema alusseisukohaga kooskõlas. Muidugi, sokrateslikult julge inimesena võib ta ka otsustada jääda

aluspõhimõtete juurde ja loobuda esialgu meeldivana näivast pindmisest valikust.

USA-s ei ole põhiseaduse alused poliitiliselt diskuteeritavad. Kohustuslikust usuõpetusest avalikes koolides ei saa poliitikadiskursuses isegi arutada.<sup>6</sup> Sealjuures võivad kõik diskursuse osalised olla näiteks siirasteks kristlasteks, aga ometi jagavad nad põhiseaduse ja J. S. Milli (1996) seisukohta, et ka tõde ei tohi muuta riigivõimu poolt kohustuslikuks õpetuseks. Loomulikult saab nendes tingimustes ikka arutada usuõpetuse korraldamist, aga mitte selle korraldamist riigi poolt. Tarvitseb vaid kellelgi meelde tuletada, et riik ei tohi teha ametlikku kirikut, kui kõik muudavad kohe oma diskursusetekste.

## § 2. Analüüs

Eestis tegutseb analüütilisi filosoofe nii Tartus kui Tallinnas ja nendel puudub ühtne ainesevaldkond.<sup>7</sup> Käesolev raamat on kirjutatud kolme Tartu Ülikooli normatiivse filosoofi poolt, keda ühendab vähemalt haakumine analüütilise traditsiooniga, kuidas igaüks meist ka enese identiteeti ei määratleks. Meie ühiseks eesmärgiks oli vaadelda mitmesugust ainet, mille üle tänapäeva pluralistlikus maailmas vaieldakse, kusjuures vastakate positsioonide kaitsjail puudub mingis osas

<sup>6</sup> Vabatahtlikust usuõpetusest ja selle parandamisest avalikes koolides ei saa seal arutada sarnaste või samade põhjuste tõttu. Kui riigi religiooni tegemine on keelatud, siis avalikes ('riigi-')koolides pole kohta usuõpetusele, mis ei välista ajaloo tundides religioonide tekke ja õpetuste neutraalset kirjeldamist. Mul on USA-s siiralt ja aktiivselt usklikke tuttavaid, kes olid häiritud isegi ideest anda avaliku kooli ruume õppetöö välisel ajal lastevanemate korraldatud-makstud usuõpetuse tundideks.

<sup>7</sup> Mart Raukas Tallinnas huvitub religioonifilosoofiast, Tartus Analüütilise Filosoofia Seltsis ja seminaris osalejate põhihuvideks on keele filosoofia ning epistemoloogia (vrld nende tõlgetekogumikku (Tähendus 1999)).

ühiste kriteeriumide kogum raskuste ületamiseks. Ainese me valisime poliitika ja poliitika jaoks relevantsetest eetika valdkondadest. Meid huvitasid kollektiivsusi (inimeste hulki ehk rühmitusi) puudutavad olukorrad, seega riik, rahvused, rahvusriigid. Meile pakkusid huvi ka situatsioonid, milles üks isik asub teise suhtes kvaasivalitsuslikul positsioonil (arsti ja patsiendi vahekord). Samas ei väida me, et pooldame tingimata samu lahendusi või kuulume ühteainsasse alam-alam-alamkoolkonnakesse. Eesti on niivõrd väike, et range ühtsuse nõudmisel muutuks sugulasfilosoofiate tegijate seltskond suletud klaaspärlimängijateks.<sup>8</sup>

Analüüs on mõtlemisviisi ülemkoolkond, mida sageli vastandatakse nn kontinentaalsele filosoofiale. Analüüsi piirides saab seega leiduda erinevaid, isegi vastakaid sisukoolkondi ja mitmesuguseid mõtlemisviisi alamkoolkondi. Meie naabermaal Soomes eksisteerib Helsinki logitsism kõrvuti Åbo Akademi wittgensteinlusega. Kriitilisele ehk analüütilisele lähenemisele on võõrad universaalpretensioonid lähenemisviisi sees, kuigi ülemkoolkonda peeti kümnekond aastat tagasi 'filosoofia' kaasajal ainsaks mõistuspäraseks osutuspiirkonnaks. Viimase aastakümne jooksul on isegi see arvamus mõneti pehmenenud ja muutunud analüütiliselt korrektsemaks. Kui analüütikud eristavad kontinentaalset filosoofiat analüütilisest, siis peavad nad silmas perekondlikke sarnasusi (Wittgensteini mõttes). 'Kontinentaalse' essentsialismi osutusvaldkonda kuulus alati mõtte-, keele- ja filosoofiaväline. Tänapäeva analüüs ei ignoreeri keelevälist (ei vaatle seda vaid eeldatud tausta või keskkonnana) ja ei piirdu ainult sõnade tähenduse (kasutuse) kirjeldamisega. Analüüsis vaadeldakse juba ammu

---

<sup>8</sup> Kuigi ma kardan, et sellele teele minnes saaks lõppseisundiks maksimaksjate rahadega Ainuõige Esoteerilise Kollektiivse Mentaalse Onanismi Seltsi moodustamine, on vana inimese hirmud tavaliselt põhjendamatud ja Eesti tegelikkuses selline lõppseisund praktiliselt tabamatu.

arutlusi. Normatiivne käsitlus integreerib paratamatult refleksiooni mõtete üle järelemõtlemisega muu maailma üle.

Tegelikult on vastandamine *analüütiline-kontinentaalne* lihtsustav. Klassikaline Peirce'i–Jamesi–Dewey pragmatism ei mahu kumbagi lahtrisse, kuigi oma mõistlikkusega haakub kindlasti mittelogsistliku analüütilise realismiga.<sup>9</sup> Frank Ramsey demonstreeris oma töödega, et pragmatism on ühendatav nii analüütilist tüüpi rangusega kui analüütiliste vahenditega (Ramsey 1990).<sup>10</sup> Lahtrid, sahtlid, kataloogid ja kaustad on vajalikud tegevuse organiseerimiseks, aga lahterdusessentsialism ja eriti binaarne lahterdusessentsialism on ohtlik, sest identifitseerib sildi sisuga. Ainuõiget täisuniversaalset lahterdussüsteemi ei ole, sest seda ei saagi olla. Iga klassifikatsioonisüsteemi piirides on aga võimalik mõistlikult vastata, millise tüübi juhtumiga on tegemist. Loomulikult ei sobi mõned juhtumid hästi mitte ühtegi etteantud sahtlisse. Frank Ramsey peaks kuuluma siinnäidistatud lahterdussüsteemis kahte sahtlisse korraga.

Lahterdussüsteeme on võimalik võrrelda nii võime poolest lahtreid süsteemi enese vahenditega juurde teha kui ka erandite, rasketilahterdavate juhtumite arvu ja iseloomu poolest (antud süsteemi eesmärges silmas pidades). Kui me teeksime kolmelise kaustadesüsteemi: *kontinentaalne*, *klassikaline-pragmatistlik*, *analüütiline*, siis esimese ja teise vahel oleks vee-lahe märgatavalt kõrgem kui teise ja kolmanda vahel. Ran-

<sup>9</sup> Rortyga seoses räägime õigustatult 'uuest' või 'teisest' pragmatismist; Rorty ja pragmatismi klassikute ühendamise ühise sildi alla võib olla perekondlike sarnasuste juhtumiks.

<sup>10</sup> Klassikalise pragmatismi mõttekäigud on samaaegselt tavakeelsed, kuid ranged. Erinevalt hilisemast analüüsist olid aga need käsitlused selged vastavate probleemide (raskuste, häirituste) ületamisel ja mitte ümberformuleeritavad näiliselt täielikult kontekstivabadeks mõttekäikudeks (mis tegelikult omavad muidugi kõrget invariantsustaset küllalt võimsa erinevate kontekstide hulga raamides).

gelt võttes ei kuulu Viini positivism või Karl Popper analüütilisse ega ka mitte kontinentaalsesse filosoofiasse. Need kolmgi sahtlit on ebapiisavad viisikoolkondade mahutamiseks. Me võime muidugi teha spekulatiivse ja kriitilise filosoofia kummutid. Hegel, Platon, Heidegger, Derrida asuvad siis esimese kummuti sahtlites, analüütikud, positivistid, popperiaanid elavad aga teises kummutis.

Wittgensteini veendunud vastane ja Popperi tüüpi filosoofia pooldaja Ernest Gellner kirjutas, et positivistidel on õigus hegellikkude põhjenduskaalutluste alusel (Gellner 1985b: 67). Empiristliku lähenemisviisi valik asendamaks holistliku idealismi toimub Gellneri järgi mitte ainult intellektuaalsetel kaalutlustel. Ühiskonnad, mis on otsustanud empirismi kasuks, on saavutanud suuremat tehnilist ja majanduslikku kasvu kui ühiskonnad, mis on valinud hegeliaanliku holismi (Hegel ja positivism on Gellneri jaoks oma liikide paradigmaatilised eksemplarid, mitte muidugi liigi ainsad liikmed). Valiku teostamine sooritub Gellneri metafoori kohaselt Pirandello näitemängu tüüpi situatsioonis, sest inimestel puudub inimkonnaväline koordinaatsüsteem ja nad peavad seda valikut sooritades kogu aeg iseendast välja ja iseendasse sisse hüppama (Gellner 1985b: 63-67). Gellneri järgi kaasneb tehnoloogilise tsivilisatsiooni valikule paratamatult valik empirismi ja impersonaalsete, "mehhanistsistlike", seletuste kasuks (Gellner 1974: 206-207).

Gellner ei sallinud Wittgensteini, sest ta pidas criti hilise Wittgensteiniga kongruentset 1950. aastatel Oxfordis harrastatud filosoofiat steriilseks tühisõnutsemiseks ja ennast agresiivselt wittgensteiniaanideks kuulutanud sotsiaalanthropolooge ja ühiskonnafilosoofe (eriti Peter Winchi) relativistideks, tunnetusteoreetilist relativismi aga vääraks ja inimkonnale ohtlikuks. Ta eristas sellist relativismi selgelt "iroonilisest kultuurilisest rahvuselusest" – 'eluvormide' suhtes pidas ta



relativismi kehtivaks (Gellner 1974: 207). Loomulikult polnud Gellner kontinentaalne filosoof. Ta avaldas näiteks veenvaid ning hästiargumenteeritud öelusi strukturalismi kohta aastatel, mil see suund omas veel intellektuaalset tähtsust läänemaailma kultuuris (nt Gellner 1985c). Ma väljendasin talle ükskord arvamust, et wittgensteiniaanlik või postwittgensteiniaanlik analüüs võimaldab filosoofia sees näidata kontinentaalse mõtte vigasust. Talle see ei meeldinud, kuigi ta ei vaieldanud vastu, aga ta ei pidanud seda argumenti oluliseks. Kui alusvalikud tõepoolest sooritatakse kaalutlustel, mis toetuvad oluliselt asjaoludele väljaspool mingit intellektuaalset aladistsipliini, siis oli ta lihtsalt järjekindel.

Ernest Gellner oli liiga originaalne, et alluda lahterdamisele ja talle ei meeldinud liigjäigad sahtlitesüsteemid. Nii ühendas ta refereeritud aruteludes realistliku pragmatismi ja empirismi mõtlemiskihi tekstiloomega kontinentaalses laadis metafoorilise retoorika vahenditega. Ometi esitas ta selgelt kontseptsiooni kahest suurest kummutist (millest kaasaja tingimustes meeldis talle ainult üks). Laadidevahed on olemas. Loomulikult eksisteerivad ka alamlaadid. Siit järeldub muuseas, et laadi või alamlaadi (operatsioonisüsteemi, rakenduse või lihtsalt malli) kriitikat tasub eristada laadi või alamlaadi sees teostatud teksti (dokumendi) kriitikast.

Normatiivse analüüsi üks ülesandeid on uurida ning toetada õigustusi. Õigustused on arutelud, mis selgitavad, millistel kaalutlustel tuleb mingil valimisel eelistada mingit üht lahendust. Õigustusarutelud sisaldavad nii viiteid asjaoludele kui ka lähteväärtusi fikseerivaid väiteid (Loone 1995a). Õigustatakse tegusid, norme, üksikuid väiteid jms. Kui inimeste soovid on mingis osas vastandlikud, siis võime küsida:

(Q.I.1) Milline soovidest on õigustatud?

Õigustatuse puhul võib, erinevalt tõest, olla tegemist suurema ja väiksema õigustatusega. Kui mingis valikus sisaldub rohkem kui üks õigustatud toiming, eesmärk jms, siis me saame küsida:

(Q.I.2) Milline soovidest on kõige rohkem õigustatud?  
või

(Q.I.3) Milline on õigustatud soovide pingerida?

Õigustatavuse aluseks võivad olla soovi autori (tegutseja) väärtused. Absoluutse monarhia omadoktriini kohaselt on absoluutse monarhi soovid õigustatud soovide pingereas alati kõrgemal tema alamate soovidest ja soovidekonflikti korral on õigustatud absoluutse monarhi soov. Armastussituatsioonis võib mingi soov olla õigustatud ainult sellepärast, et see on armastatud isiku soov.

Demokraatlikus ühiskonnas eristatakse avalikkust ja eraviisilisust<sup>11</sup>. Kuulus feministlik loosung “privaatne on poliitiline” on tegelikult metafooriline, sest feministid pooldavad vabadust. Loosungi mõtteks on ühiskonna poolt teostatava regulatsiooni lubatavuse piiride määramine. Kultuuris, mis lubab eraviisilist läbipeksmist, võib puududa juriidiline kaitse niisuguse vägivalla eest perekonna sees, mis pannakse toime perekonna kodus. See on midagi muud kui tõendamise raskus või politsei soov mitte alustada raskesti tõendatavat asja. Galsworthylik ühe abikaasa poolt teise abikaasa vägistamise legaalsuse situatsioon oli konstrueeritav Suur-Britannias, mitte aga kunagises NSV Liidus, mille seadus tundis vägistamise mõistet abikaasa poolt.

---

<sup>11</sup> Avalikkuse iseloom oli oluliseks osaks Dewey (1954) ühiskonnateoorias. Avalikkuse ja eraviisilisuse opositsioon on muidugi lihtsustav, sest leiduda võib ka olulisi vahepealseid seisundeid. J. R. Lucase (1995) arutlus vastutusest on näiteks nende seisundite arvestamisest.

Avalikus demokraatlikus poliitilises arutelus on asjassepuutuvaks subjektiks 'avalikkus', kogu ühiskonna liikmeskond. Klassikaliseks avaliku moraaliõigustuse teooriaks on seega utilitarism (sõltumata viimase enda õigustatusest). Liberaalne inimõiguste teooria aga ületab avalikkuse ja eraviisilisuse vahe, rakendub mõlemas situatsioonis. Samal ajal kaotatakse avalikkuses õigustaja isik õigustava argumendina (erinevalt nt armastussituatsioonist), analoogiliselt väidete tõeväärtuse argumenteerimisega. Väite tõeks olemine ei sõltu teatavasti väite esitajast, on tema suhtes objektiivne. Käesoleva raamatu autorid otsivad vastuseid avaliku õigustatavuse probleemidele (loomulikult selgitades ka asjaolusid, millele õigustamise käigus osutatakse ja nende mõju õigustatusele).

### § 3. Diskursus

'Diskursus' on siiani olnud kontinentaalse filosoofia lemmikidentifikaator. Samal ajal on ka kontinentaalse viisikoolkonna operatsioonisüsteemides kirjutavate autorite hulgas võimalik mõnikord täheldada analüütilises mallis teostatud tekstide väidete importimist. Poliitilise identiteedi loomisest identifikatsiooniprotsessi alusel kirjutav Slavoj Žižek proovib näiteks kokku viia Lacani psühhoanalüüsi<sup>12</sup>, Hegeli filosoofiat ja selgelt analüütilist Saul Kripke keeleteooriat.

Standardettekujutusse (nt Meinhof 1993) termini tähendusest kuulub mõte (a) termini sagedasest segasest kasutamisest ja sellest, et (b) termin tähistab keelt, mis on kasutusel ehtsas<sup>13</sup> kommunikatsioonis. 'Tegeliku' all mõeldakse sageli mentaalset läbikäimist, mis püüab saavutada vastastikust

<sup>12</sup> Lacani psühhoanalüüs on kontinentaalseks filosoofiaks. Traditsiooniline psühhoanalüüs ei tarvitse ka olla teaduseks, kuna pole täidetud isegi laias mottes teaduseks olemise epistemoloogilised (Grunbaum 1984) ja sotsioloogilised (Gellner 1985a) tingimused.

<sup>13</sup> Ingl k *genuine*.



mõistmist. Niisugusel juhul ei toimunud näiteks diskursust NSV Liidu ja läänemaailma vahel, sest NSVL ei püüelnud saavutada ühismõistmist. Samuti pole standardettekujutuses diskursuseks (religioosed) jutlused, manitsused ning kihutus-tekstid saavutamaks mingi usu või ideoloogia pooldamist oma ühesuunalisuse tõttu.

Diskursusi võib vaadelda ka võimuvahenditena. Sellisel juhul leidub kindlasti mitmeid diskursusi, millede vahel pole diskursus (ehtsa mõttevahetusena) võimalik. Iga üksik diskursus osutub siis esmajoones kommunikatsioonimalliks suunaga võimult allutatavatele. Standardtõlgitsuste (Meinhof 1993: 161; Laclau 1995a: 434) kohaselt arvab Foucault (1979, 1980), et eksisteerivad ideoloogilised mõttekobarad ehk diskursusformatsioonid, mis tekstilis-kommunikatiivsete vahenditega organiseerivad teadmist ja kogemust süsteemselt ja nii suruvad alla alternatiive.

Laclau' ja Mouffe'i (1985) arvates on diskursus tervikuks, mis ületab keelelise ja keelevälise eristumise. Ühiskonnas leidub suurel hulgal ujuvaid tähenduseandjaid<sup>14</sup> ja võistlevad poliitilised rühmitused püüavad neid kinnitada teatavate üksikute ('partikulaarsete') tähenduslike konfiguratsioonide külge. Nii on meie kaasaja maailmale omane diskursuste võitlus sõna 'demokraatia' ümber. Dekonstruktivismile viidates väidavad nimetatud autorid, et struktuuri (nt partikulaarse diskursuse) võimalikkude seoste aktualiseerumine ei lahendu struktuuri piirides, vaid välise jõu tulemusena. Olemasolevad võimumoodustised on niisiis juhuslikud ('kontingentsed'), mitte tarvilikud (vrld ka Laclau 1990).

Foucault tüüpi käsitluste mõtteks on vastata küsimusele, kuidas saaks esitada diskursusele väljakutse seestpoolt ja kuidas kujunevad alternatiivsed diskursused. Tagapõhjaks on

---

<sup>14</sup> Nt sõnu, mille tähendus pole jäigalt fikseeritud.

muidugi püüdlus asendada valitsevat diskursust uuega ja niisiis olla permanentse revolutsiooni seisundis. Võim on sellistes mõtlemismallides midagi kahtlast. Kui kontinentaalse diskursusefilosoofia alused on pädevad ja õiged, siis tegelikult aga püüdleb ka iga diskursusefilosoof või -teoreetik oma võimu poole vähemalt intellektuaalse tegevuse maailmas ja nende oma võim või võimunõudlus ei paista nendele endile kahtlasena.

Kontinentaalset tüüpi arutluste kohaselt on diskursuseks näiteks teaduskraadide andmine või teadustööde hindamine ja vastavad määrused esinevad diskursuslike tekstidena. Seega saab Foucault tüüpi mõtlemises näiteks väita, et arutluste eesmärgiks teaduskraadide taseme või professoriks sobivuse kriteeriumide üle pole tegelikult mitte soov saavutada kõrgemat akadeemilist taset, vaid hoopis soov saavutada võimu teiste intellektuaalse tegevuse harude üle oma haru kriteeriumide diskursiivse kehtestamisega. Vaidlused Eesti teaduspoliitika või Tartu Ülikooli teaduskraadide määruste üle osutuvad niiviisi ebademokraatlikuks võitluseks grupi-võimu kehtestamise otstarbel maksumaksjate raha kulutamise üle ainult ja ainult omakasu eesmärkide teostamiseks.

Tartu Ülikoolis nõutakse magistritöölt, et see oleks artikkel. Ajaloolane võib heas ajakirjas avaldada 7-leheküljelise artikli, mis on uurimise lihtsaks kõrvalproduktiks, aga omab tunnetuslikku tähtsust (muudab mingi sündmuse dateeringut ühe päeva võrra, näitab, et president tegi otsuse teataval viisil, sest täiendav teave ei jõudnud temani jne). Uurijal võib õnnestuda selline tulemus saada nädala ajaga muu uurimuse sees. Ükski ajaloolane teadaolevates riikides ei pea niisugust artiklit võrdseks magistritööga; viimase pikkuseks tahetakse ikka mitukümmet lehekülge. Kui ajaloolaste arvamust määruste koostamisdiskursuses ei

küsita, ei kuulata ja ei kuulda, siis on tegemist ilmse jõupoliitilise konfrontatsiooniga domineerimise otsarbel. Kui ülikoolis kehtestatakse 3+2 õppesüsteem ja enamik üliõpilasi lõpetab magistritena (nõukogude viieaastane ülikool), siis muutub artikli nõudmine üldse naeruväärsuseks.

Kontinentaalne diskursusekäsitlus kirjandusteoorias on nüüdseks levitanud ettekujutuse ilukirjanduslike ja mitteilu-kirjanduslike tekstide vahetegemise või piiritõmbamise aluse-tusest. Iga loodusteadlane sattub hämmingusse, kui tema tööde tunnetuslikku väärtust eitatakse ja teatatakse, et tunne-tus pole üldse võimalik ning et ta tegeleb hoopis ainult või esmajoonel võimuvõngudega. Samal ajal lisanduvad sellis-tele diskursustekäsitlustele ka teatavate koolkondade teadus-sotsioloogilised uurimused (Lõhkivi 1995, 1998). Kui selle-laadsete käsitluste autoritel on õigus, siis tegelevad loodus-teadlased ja paljud ühiskonnateadlased enesepettusega ja teistepetmisega. Loomulikult ei saa inimene aru oma eksi-mustest, kui temas sisalduvad tugevad ekslikku käsitust toe-tavad hoiakud (nagu väidab standardne loodusteaduslik psühholoogia). Seetõttu mitmete loodusteadlaste vaenulikkus ja veendumus oma õigsuses ei ole küllaldaseks aluseks, et pi-dada viimaste seisukohta õigeks nende endi 'diskursuses' ra-kendatavate ratsionaalsete ja loogiliste kriteeriumide kohaselt. Eksija ümberveenmine võib olla võimatu, kui eksija ei taha oma veendumusi muuta. Mittetahtmine võib aga eksijale olla äärmiselt kasulik mitmesuguste kesksete eesmärkide teosta-misel. Kontinentaalsed autorid esitavad väljakutse, millele vastamine nendega mittenõustuvate inimeste poolt sisaldab mitte ainult vastuväiteid teiste esitatule, vaid ka alternatiivsete käsitluste loomist. Vastasel korral asenduks õigustamine ainultemotsionaalse retoorikaga (Loone 1995a, 1995b).

Foucault' ja Laclau' tüüpi käsitlused võimaldavad kasutada 'diskursust' mingi tekstilooma malli ja sellise malli alusel loodud tekstide hulga tähistamiseks. Sealjuures puudub vajadus niiviisi kasutatavat sõna käsitleda vaid kontinentaalse filosoofia terminina. Sõna tähenduse aladetermineeritus lubab meil seda tarvitada ka diskursuste diskursuse tähenduses, rakendades diskursuse mõistet niisugusele kommunikatsiooniprotsessile, milles osalevad diskursused ja need või nende teostajad püüdleval nii ühiste rakenduslike lahenduste poole kui ka ühe liikmeskonna ülevõtmise poole teise diskursuse liikmeskonna poolt. Käesoleva teose autorid ei arva, et võim on puhtalt diskursuslik nähtus või diskursusega kaasasolev nähtus ja pooldavad seisukohta teadmiste saamise võimalikkusest ja lisaks ka inimestel mõningate teadmiste olemasolemisest. Nende alusvalikute õigustamine väljub käsitlevate teemade piiridest. Kuna realism on alates 1990. aastatest filosoofias jällegi mõjukas ja tõsiseltvõetav lähtepositsioon, siis ei ole mõttekas minna kõrvale meie otseste ülesannete lahendamisest.<sup>15</sup>

## § 4. Raamatu ülesehitus

Kunagi nimetati brošüüriks väikest pehmete kaantega raamatut. Paksud pehmete kaantega raamatud olid tehnilistest asjaoludest tingituna erandiks. Tänapäeval on need möödunud sajandi asjaolud kadunud ja mitmesuguste pehmete kaantega raamatud võivad olla väga paksuks ning kuuluvateks väga tõsisesse teadusesse. Paarkümmend aastat

---

<sup>15</sup> Kauges minevikus, vene nõukogude võimu ajal, lugesin üht aspirandi (nüüdisterminoloogias: doktorandi) referaati, mis oli üles ehitatud 'maailm ja mõnda' malli kohaselt: 120 lk sissejuhatust kõigest ja veel 20 lk asjast endast. Sissejuhatust näitas, et referaadi autor oli paljust kuulnud ja küllalt palju lugenud, kirjutis asjast endast oli täiesti piisav temaga määratud ülesande lahendamiseks ilma sissejuhatusega.

tagasi Eestis käibel olnud klassifikatsioon nimetas brošüüriks raamatuid, milles sisaldus alla 100 lehekülje. Loomulikult ei ole asi tähtsuses: J. S. Milli teost "Vabadusest" võib kujundada nii 80 kui ka 150 lehekülje pikkusena. Mõttekas vahe tegemine eristab artiklit ja raamatut. Esimeses käsitletakse üht piiratud teemat ja vastatakse esmajoonel ühele küsimusele, teises vastatakse mitmetele olulistele küsimustele.

Mõningaid teadusraamatuid tavatseti nimetada monograafiateks (erinevalt õpikutest). Laias mõttes vastandub sõna 'monograafia' lühivormidele (näiteks 'artikkel'). Selliselt on 'monograafia' kasutusel uurimusliku raamatu tähistamiseks (erinevalt nt romaanist). Ranges mõttes ei ole käesolev raamat 'monograafia', ühe inimese poolt üht teemat adekvaatselt esitav või üht kesket küsimust praktiliselt ammendavalt lahendav teos. Võõrsõnaline termin 'polügraafia' tähistab eesti keeles hoopis midagi muud kui mitme autori kirjutist või ühe autori kirjutiste kogumit mitmest asjast. Läänemaailmas on viimasel poolel sajandil tekkinud uus ühe autori raamatute liik: kogumik mingil alusel seotud artikleid. Artiklid võivad mõnikord olla varem avaldatud ja nende seos võib olla lähenemisviisis, ühises aineses või näiteks ka peatükkidena üksteisele lisandumises. Sellele mallile on liitunud eri autorite kirjutatud raamat, milles iga autori tekst on iseseisev, aga neid kõiki seob midagi ühist (mis see ka parajasti poleks).<sup>16</sup>

Meie kirjutatud raamat kuulub esmajoonel viimasesse liiki. Me käsitlesime ainet teemast lähtuvalt probleeme valides, mistõttu kujunesid mitut erinevat peatükki läbivad seosed. Samas ei püüelnud me ühe kontseptsiooni poole ühesainsas teemas ja loodame, et enamik peatükke on ka iseseisvalt loetavad.

<sup>16</sup> Kurjast on liigituste ületähtsustamine ja klassifikatsioonide essentsialistlik tõlgitsemine.



Kogu meie raamatus tasub eristada kahte mõtete kihti. Ühes kujundatakse mõistete ja kontseptsioonide võrku, mis on käsitletavate üksikteemade uurimise keskkonnaks. Teises arutletakse poliitika-alasest või poliitika ja moraali ühisalasest ainesest, vastamaks mõnede selle võrgu piirides tekitatud või selles võrgu kasutamisest tulenevatele küsimustele. Lähevõrgus teostatud analüüsid jätavad võimaluse uurimise jätkamiseks ja isegi sisaldavad probleemiosutusi edasiseks mõtlemistegevuseks.

Peatükis "**Kultuuridepaljusus seotud maailmas**" esitab *Eero Loone* põhjendusi soovitamaks kultuuridepaljususe säilitamist ja argumendid kultuuridepaljususe poliitiliste kõrvaldamistoimingute lubamatusest. Kultuuridepaljususe väärtustaval käsitlemisel tekib kultuuride pingeridadesse asetamise probleem, kusjuures oluliselt erinevad pingereastamise monistlikud ja pluralistlikud käsitlused.

Peatükis "**Pluralism**" üldistab *Eero Loone* kultuuridepaljususe problemaatika poliitilise pluralismi õigustatavuse analüüsiks. Loone eristab pluralismimõiste deskriptiivset ja normatiivset kasutamist, väidab, et moraal ja poliitika on eristatavad (mistõttu poliitiline pluralism ei ole taandatav moraalipluralismile). Ta väidab, et globaliseeruv maailmas lubab suveräänsuse säilumine hallata konflikte, mis ühe suveräänse üksuse piirides ähvardaksid ühiskonda hävitada.

Peatükis "**Vajadused ja nende mõistmine**" analüüsib *Eero Loone* vajadusotsustuste ülesehitust, vajaduste ning soovide õigustamist ning selgitab mõistmise mõistet filosoofias. Peatükk valmistab ette nii konfliktidekäsitust kui ka paternalismikäsitust raamatu järgmistes osades.

Peatükis "**Konfliktid**" näitab *Eero Loone*, et kõik konfliktid pole iseenesest taunitavad, kuid ühiskond ei saa eksisteerida, ohjamata konflikte. Viimane tegevus pole võimalik konflikte mõistmata ja taipamata, et konfliktide põhjused

võivad peituda nii välistavates vajadustes kui ka psühholoogilistes ning diskursuslikes tegurites. Mõistmise puudumine saab tõsiselt takistada konfliktide ohjast.

19. sajandi Kesk-Euroopas nõudsid saksa ja itaalia rahvusidentiteedi esindajad oma rahvustele ühist riiki. Sellist riiki tehti sõdadega. 20. sajandi Euroopas on rahvusidentiteedi esindajad nõudnud eraldumist olemasolevatest riikidest, aga ka piiride ümbervaatomist. Peatükis **“Separatism või rahvuste enesemääramine”** uurib *Eero Loone* riigiloomes õigustusi, eristab riigi kui üksuse ja riigi poliitilise korra õigustused ning jõuab tulemusele, et puudub alus lülitada rahvus välja riigiloomeks õigustatud rühmituste seast.

Kui rahvused kultuuriliste entiteetina võivad õigustatult olla riigiloomes aluseks, siis saame esitada üldisema küsimuse sellest, kuivõrd olulised on eetilised kogukonnad. Peatükis **“Indiviid, kogukond, moraal”** vastab sellele *Tanel Mätlik*. Kõigepealt uurib ta kogukonna kui sellise mõiste kasutamist kaasaegses poliitika filosoofias ja -teaduses, silmas pidades indiviidi identiteedi ülesehitusel kogukondlike sidemeid. Teiseks analüüsitakse isiku identiteedi ülesehituse põhikomponentidele toetudes indiviidi-kogukonna vahelise sideme moraalset olulisust. Indiviidi ja tema kogukonna vahel on võimalik mitte ainult kooskõla, vaid ka konfliktid. Mätlik näitab, et viimaste ohjamiseks leidub mõnikord strateegiaid, nt liberaalne vabadus kogukonnast lahkuda.

Nii läänemaailmas, kui kogu ÜRO-keelses rahvusvahelises diskursuses on tänapäeval levinud õigustusargumentatsiooni toetamine õiguste mõistega. *Tanel Mätlik* näitab peatükis **“Kultuurikogukondade huvidekaitse”**, et indiviidide vajaduste rahuldamiseks kultuuriühitsuse alusel moodustunud kogukondades pole teatavatel juhtudel inimeste õiguste kaitseks piisav järgida liberaalse universalismi reegleid. Oluliseks kultuurikogukondade juhtumiks on etnilised üksused ehk

rahvused, olgu need riigirahvused või kultuurirahvused (etnilised kogukonnad). Nende kollektiivsete kogukonnahuvide kaitse osutub nii põhimõtteliselt lubatuks ja selle teostamiseks leidub erinevaid strateegiaid.

Kui riigi- või kultuurirahvustel võib olla huvisid ja kaitsmiseks õigustatavaid õigusi, siis kas rahvus või valitsus on globaliseerunud 21. sajandi maailmas õigustatud nõudma riikliku suveräänsuse säilimist? *Eero Loone* väidab peatükis **“Interventsioonid, rahvuslus, suveräänsus”**, et on võimalik leida suveräänsuse kaitse üleskaalumise printsiipe, millede kohaselt tegutsemine ei hävita suveräänsust ennast. Viimane on aga tarvilik väärtusena kultuurikogukondade õigustatud kaitsmiseks paljuskultuurilises maailmas.

Peatükis **“Informatiivpaternalism”** käsitleb *Valdar Parve* situatsiooni, mille osalised ei tarvitse olla konfliktis, kuid milles üks pool samas domineerib teise üle, nimelt arsti ja patsiendi vahekorda. Tavaliselt peetakse domineerimist halvaks. Sõltumatult eesmärkidest ning antud vahekorra negatiivseks iseloomustamiseks on kasutusele tulnud väljend ‘paternalism’. Valdar Parve järgi leidub paternalismi liik, mis on mõningatel juhtudel nii möödapääsmatu, kui ka hea.

## § 5. Tänuavaldused

Raamatu kirjutasid autorid, aga neid toetasid paljud inimesed ja organisatsioonid, kes väärivad meie suurimat tänu. Raamatu aluseks olnud uurimuste teostamiseks ja raamatu väljaandmiseks oli ülitähtis rahaline abi, mille me saime Eesti Teadusfondil uurimistoetuse 2365 kaudu. Pr. Helle Martinsoni korraldatud ETF-i asjaajamine oli sealjuures igati heatahtlikult (ja muidugi nõudlikult) abistav.

Me täname USA Informatsiooniagentuuri toetuste eest, mis võimaldasid ühel meist viibida 4 kuud USA-s Fulbrighti



stipendiaadina ja võtta osa Ljubljanas toimunud konverentsist riikide ning rahvuste vahekorra küsimustes. Euroopa Liidu TEMPUS-programm võimaldas meile viibimist mitme Euroopa riigi ülikoolides uute ideede saamiseks ning raamatukogudes töötamiseks, samuti rahastas õppe- ja teadustegevuseks vajalike raamatute ostmist. Sorosi Fond (Avatud Eesti Fondi kaudu) ja Briti Välisministeerium tegid ühele autoritest võimalikuks aastase õppimise Oxfordi ülikoolis. Me täname Briti Nõukogu võimaluse eest osaleda *Sir* Isaiah Berlini mälestuskonverentsil, millel tehtud ettekande materjalid sisalduvad käesolevas raamatus. Hindamatu on olnud raamatukogude lahkus ja abi ning me täname eriti Tartu, Cambridge'i, Columbia, Oxfordi ja Utrechti ülikooli raamatukogusid suurepärase uurimistingimuste eest.

Meid aitas palju võimalus arutada probleeme paljude kolleegidega mitmes riigis. Eriti tänulikud oleme Peter Baehrile, Benjamin Barberile, Richard Bellile, G. A. Cohenile, David Millerile, Lennart Nordenfeltile, Jack Snyderile, samuti kõikide meie poolt külastatud konverentside osalistele Bristolis, Colchesteris (Essex), Frankfurdis Oderi ääres, Linköpingis, Ljubljanas, Málagas, Riias, Rotterdamis, Tallinnas ja Tartus ning loengute kuulajatele Columbia Ülikoolis New Yorgis, Oxfordi Ülikoolis, Utrechti Ülikoolis, Woosteri Kolledžis (Ohio), kes kommenteerisid abivalmilt ja kriitiliselt meie ideid omavahelistes vestlustes, samuti ettekandeid ning loenguid, milles esitati selle raamatu aluseks olevaid mõtteid. Meie puudustes ja vigades oleme loomulikult süüdi ise.

Meie tekst haakub mitmete varasemate publikatsioonidega, millest nii mõnigi teostus käesoleva raamatu sisu loomise eraldiseisva osana ETF projekti 2365 täitmisel. 6. peatüki esimene variant ilmus ajakirjas "Akadeemia", 1997, nr 2, mille eest oleme tänulikud "Akadeemia" toimetusele.

**Eero Loone**

## **2. KULTUURIDEPALJUSUS SEOTUD MAAILMAS**

### **2.1. Kultuuridepaljususe õigustatavuse alusmallid**

#### **§ 1. Faktiline kultuuridepaljusus**

Eestikeelse ajakirjandusliku tavakasutuse seisukohalt osutab sõna kultuur kunstiteoste kogumile (kunsti all mõeldakse siin proosat, luuletusi, maale, muusikapalu jne).<sup>17</sup> Raamatud kultuurist võivad sinna lülitada ehk ka teadused ja spordi (või 'kehakultuuri', mis on spordi sugulaseks). Sotsioloogilises ja sotsiaalanthropoloogilises mõttes on kultuur käitumistavade, -mallide, mõtlemismallide, -vahendite ja mõningate uskumuste ning uskumustekomplektide kogum. Selles mõttes vastandub kultuur loodusele või eristub looduse sees ühe looduse alaosana. Ühegi kultuuri või selle osa kohta ei ole võimalik anda lõplikku seda kultuuri konstitueerivate või lihtsalt sellesse kultuuri kuuluvate omaduste loetelu. Neid omadusi (suhteid, muid komponente) on aga kindlasti rohkem kui üks-kaks või isegi paarkümmend.

---

<sup>17</sup> Esitatud väite tõendiks on massiajakirjanduse nende osade või esilehekülgede sisu, mille pealkirjas sisaldub mingil viisil sõna "kultuur".

Kultuuri ei tule käsitleda essentsialistlikult kui entiteeti, mis eksisteerib iseseisvalt inimeste kõrval ja sõltumatult inimeste toimingutest. Iga üksiku indiviidi suhtes on teiste inimeste kultuur aga olemas iseseisvalt sellest inimesest. Lisaks on kultuur midagi jagatud, kuigi teoreetiliselt ei saa välistada, et mõni kultuur on ainuomane vaid ühele isikule. Muidugi, kui erakeel (privaatkeel) pole võimalik, siis mõnede kultuuride puhul tuleb viimast väidet täiendada sõnaga 'elus' (... 'vaid ühele elusale isikule').

Kultuuri tekitatusest inimeste poolt ei tulene aga kultuuri meelevaldse kujundamise (ka muutmise ja isegi äramuutmise) võimalust kultuuriosaliste poolt. Tööstuslikus tsivilisatsioonis on nõiduse kasutamine piiratud: nõiad ei suuda nõiduse abil tööle panna arvutimonitore, mis pole ühendatud elektri-voollallikaga (või mille sees puudub nendesse integreeritud toiteallikas).

Inimene ei ole võimeline eksisteerima väljaspool kõiki kultuure (ilma ka esmase sotsialiseerimiseta). Tavaliselt inimene identifitseerib ennast mingi kultuuri ja selle mõningate subkultuuride komplektiga *W*. Väide "Mina olen eestlane" on näide eneseidentifikatsioonist ehk kultuuriga samastamisest. Kultuurisamastamise seisundis kuuluvad paljud kultuuri *W* omadused selle indiviidi vajadustesse. Kui inimene identifitseerib ennast kultuuriga, mida moodustavate komponentide hulka kuulub mingi loomulik keel, siis on suhtlemisvõimalus selles keeles talle vajaduseks.

Kultuur tekitab huvisid, aga huvid ei ole ainult kultuuri poolt genereeritud. Mingi objekti kuulumine ellujäämise vahendite hulka ei tarvitse üldse olla tingitud kultuuri poolt, ka siis kui see objekt ise on artifaktiks. Leib nähtusena ja iga leivapäts on artifaktiks, kuid leiva kõlblikkus toiduna ei ole kultuuriline konstruktsioon.

Kultuurijagamine ei tähenda tingimata teadmist samasse kultuuri kuulumisest (identiteediteadmist). Me taipame erinevuste olemasolu nendega kokku puutudes. Mingi paljuliikmelise kultuuri osalised või inimesed piiratud transpordija kommunikatsioonivahendite tehnikaga ühiskondades ei omanda tingimata kogemust teiste kultuuride olemasolust, rääkimata nende mõistmisest (isegi siis, kui neil leidub teavet teiste kultuuride olemasolust). Isolatsioon võib olla ka sotsiaalne: emigratsioonis asuvad kultuurirühmituste liikmed on sageli omal soovil isolatsioonis asukohaareaali kultuurist. Sotsiaalse isolatsiooni korral teatakse, et on olemas mingi teine kultuur, kuid võib puududa piisav teadmine, kuidas teises kultuuris toimitakse ja/või teise kultuuri mõistmisteadmine.

Kultuuridepaljususe (ingl k *multiculturalism*) olemasolu maailmas on deskriptiivne väide, mille õigsus ei vaja praktiliselt õigustust tänapäeva maailmas. Analoogiline väide on tõeks ka enamiku üksikute riikide elanikkonna kohta. Island on võib-olla ühekultuuriline, aga selliseid riike on maailmas säilunud äärmiselt vähe.

Deskriptiivne kultuuridepaljususe väide kehtib kindlasti tänapäeva Eesti kirjeldamisel, kus tegemist on kahe suure etnilise kultuuriga, millele lisanduvad väiksemad etnilised kultuurid. Sotsioloogid ja antropoloogid peavad selgitama, kas Eestis leidub näiteks islamikultuurilist elanikkonda, mille piires esinevad etnilised subkultuurid, või hoopis rea islamiga põimitud etniliste kultuurirühmadega. Enne uurimist ei saa me väita, et vastus sellele küsimusele Eesti kohta langeb kokku vastusega sellele küsimusele Afganistaani kohta.

Erinevate kultuuride vahel on võimalik *konfrontatsiooniolek*, kui kultuur A kas sisaldab eksplitsiitselt või implitseerib

väiteid mingi teise kultuuri *B* tuumiku väärmise, ebakõlblikkuse kohta. Väärmise, ebakõlblikkuse all tuleb mõista midagi rohkemat kui lihtsalt teistsugususe tunnistamist.

Konfrontatsioon võib olla *agressiivne* (kultuuris *A* eksisteerib kohustus kõrvaldada kõik teistes kultuurides kultuurile *A* mittesobivad omadused). Loomulikult võib agressiivsus olla mitmepoolne. Konfrontatsioon võib olla ka *kooseksisteeriv*. Selliselt konfronteeruv kultuur *A* esitab nõudeid piiride tõmbamiseks erinevate konfronteeruvate kultuuride vahele, kuid ei sisalda nõuet muuta teisi kultuure, kuigi ta neid põlgab ja võibolla vihkab.

Konfrontatsiooni mõiste ülaltoodud kujul oli kasutusel kultuuri kui terviku vahekordade kohta teiste kultuuridega. Konfrontatsioonis saavad olla ka mingite kultuuride teatavad tunnused. Konfliktireguleerimise seisukohalt tasub eristada konfrontatsiooni kultuurituumikute vahel ja muid juhtumeid. nt kultuuri *A* tuumiku konfrontatsiooni kultuuri *B* pealispinna allasaga *B*<sub>1</sub>.

Kooseksisteerivus ei ole aga konfrontatsioonisituatsioonis kultuuride ainuomadus. Kõik kultuurid ei ole konfronteeruvad. Kultuur võib sallida teist kultuuri väljaspool oma dominantsiareaali ja kultuur võib olla tolerantne vähemuskultuuride suhtes oma dominantsiareaalil. Erinevates kultuurides võivad samalaadsed jooned olla erinevatel viisidel süsteemiks seotud. Erinevad 'kehakeele' komponendid võivad väljendada ühesuguseid suhtumisi; samalaadsete toimingute keelud ja kiitused võivad olla jaotatud erinevatel viisidel lahtritesse. Kultuurides võib leida ühisosasid. Mittekonfronteeruvad kultuurid *C* ja *D* saavad asuda kooseksisteerimise vahekorras, kuigi nende liikmete vahel saab samal ajal tekkida konfliktisituatsioone.



Võitlus ja konfrontatsioon erinevad *võistlusest*. Teatavates võistluse liikides on olemas võitja-kaotaja vahekorrad. Nõukogude tüüpi ühiskondade ja läänemaailma vahel toimus konfrontatsioon ja võistlus. Selles jäid nõukogude tüüpi ühiskonnad alla nende enda tuumiku suhtes: läänemaailma üleolek oli tehnikas ('tootlikes jõududes', marksismi terminoloogia järgi). Nõukogude teooria järgi oleks läänemaailm pidanud alla jääma tehnikas. Popperlik falsifikatsioonikriteerium eksisteeris ja falsifikatsioon teostati. Vene rahvas püüab siiaaani varingust allesjäänud tükke kuidagi kokku panna.

Majanduses ei pea konkurents tingimata viima "võiduni", monopolini. Produkti turg võib suurened (eriti seoses produkti hinna langusega). Firmed või nende omanikud saavad valida diversifikatsiooni strateegia. Töö efektiivsuse tõus ning tehnilised leiutised viivad turu kogumahu kasvuni. Müümine-ostmine pole samuti konfrontatsioon, selles saavad võita mõlemad pooled. Mina ei suuda ise valmistada televiisorit.<sup>18</sup>

Igasuguse tegevuse (kusjuures nii konfliktsete, kui ka võistleivate ja konsensuslike toimingute puhul) tekib küsimus sellise tegevuse väärtuselisest ja normatiivsest staatusest. Tegevus võib olla nõutav (kohustuslik), lubatud, keelatud, heakskiidetav, hukkamõistetav jne. Õigustuskursuses ei ole võimalik vältida väärtustamist ja normatiivseid seisukohti. Küsime näiteks, kas kristlased peavad mingis mõnede kristlaste ja mõnede islamiusuliste konfliktis aitama kristlasi või muhameedlasi. Kui nad peavad aitama kristlasi, siis kõik kristlased peavad Kossovos toetama Serbia valitsust albaanlaste vastu. Albaanlaste kaitsmiseks vägivalla rakendamine kristlike serblaste vastu oleks niisugusel juhtumil patt. Kui usk on inimesele tähtsam riigi kodanikuks olemisest, siis peaksid kõik kristlased NATO liikmesriikide sõjavägedes erru minema,

<sup>18</sup> Ehtne isevalmistamine tähendab ka osade ja materjali isevalmistamist, mitte ainult LEGO-stiilis asja valmisesadest kokkupanekut.

vältimaks osalemist sõjategevuses Serbia (Jugoslaavia) vastu ja kõik kristlastest valitsusliikmed NATO liikmesriikides välja astuma sõjategevuse vastu (vähemusse jäädes minema erru).

## § 2. Kas tohib olla erinevaid kultuure?

Faktilist kultuuridepaljusust tasub eristada normatiivsest. Faktilise kultuuridepaljususe tunnistamine tähendab väidet:

(2.1) Piirkonnas *T* eksisteerib mitu kultuuri.

*T* võib sealjuures olla mõneks 'meie' planeedi osaks või kogu planeediks. 'Mitu' saab esitatud väites olla probleemseks väljendiks. Kultuuride vahel võib leiduda muidugi ka sarnaseid jooni, kuid see iseenesest ei tähenda veel nende empiirilist samasust. Ma jätan kõrvale puu ja metsa eristamise ülesandetüübi, sest see on praktiliselt lahenduv. Sisulise vahetegemise aluseks saavad olla teatavad ettekujutused kultuuri ehitusklotside üle, nt tarviliku konstitutiivse tuumiku ja pindmiste joonte eristamine (analoogilistest vahedest poliitilistes entiteetidest (vt Loone 1995c).

Normatiivse kultuuridepaljususe tunnistamine tähendab vähemalt väidet:

(2.2) Piirkonnas *T* peaks eksisteerima mitu kultuuri, mis õigustuslikult toetub väärtustavale väitele:

(2.3) On väärtuslik, et piirkonnas *T* eksisteerib mitu kultuuri.

On mõtet märkida, et (2.3) õigustab ka rangemaid väiteid kui (2.2).

Kui pidada õigeks sellist liiki väiteid nagu (2.2), siis toetavad need omakorda poliitilisi tegevusprogramme kindlustamaks mitme kultuuri eksisteerimist. Ma ei väida, et tegemist on vaid ühe ainuvõimaliku tegevusprogrammide liigiga

ja just seepärast kasutangi väljendit 'toestama'. Kultuuridepaljususe väärtustamisel ja selle suhtes õigustatud tegevusprogrammide esitamisel tasub eristada mitut ülesandeklassi. Ühes neist otsitakse vastuseid küsimusele, kas kultuuridepaljususel saab olla positiivset väärtust ja mida teha siis, kui selline väärtus puudub. Teises teostatakse mingi kultuuriliigi ja selle eksemplaride või osade väärtustamist. Me võime näiteks väärtustada rahvuskultuure või laiemalt etnilisi kultuure. Me võime hinnata institutsioone, näiteks riike või tuumikperekondi.

Kultuuridepaljususega on tegemist siis, kui eksisteerib vähemalt kaks kultuuri. Reaalselt on mõtet eristada arutelu kahe juhtumi kohta arutelust kõikide eksisteerivate (või isegi eksisteerinud ja eksisteerivate) kultuuride kohta ja käsitlest 'paljude', so kümnete, sadade, aga mitte kõikide kultuuride (institutsioonide, institutsiooniklasside jne) kohta.

Paragrahvi pealkirja sõnastuses esitatud küsimus kehtib igasuguste kultuuride kohta, sealhulgas näiteks rahvuskultuuride kohta. Kuna kultuur on kindlasti rahvust moodustavate omaduste osaks (ükskõik mis veel ei moodustaks rahvust ja ükskõik milline oleks nende tunnuste hierarhia), siis jaatav vastus tähendab rahvuste lubatavust, eitav keelatust.

Oletame, et kultuur  $X$  põhjustatakse üheselt ja jäägitult biotiliste (= bioloogia poolt uuritavate) omaduste hulga  $\mathcal{Y}$  poolt. Kultuur  $X$  on siis biotilise alusega  $\mathcal{Y}$  kaasasolev või selle kohalolev nähtus. Kultuuri  $X$  keelatus, alaväärtuslikkus võib sellisel juhul tuleneda biotilise aluse  $\mathcal{Y}$  alaväärtuslikkusest; absoluutses väärtusobjektivismis see tõenäoliselt nii tulenebki. Sotsiaalse objektivismi vormides võib aga kaasasoleva nähtuste klassi eksemplaride väärtuslikkus mitte tuleneda alusnähtuste klassi liikmete väärtuslikkusest, kuna relatsioonilistes väärtusteooriates on väärtus alati kellegi jaoks



(väärtus kasside jaoks võib erineda väärtusest nt inimeste või sigade jaoks).

Arutelu rahvuste lubatavuse üle võib mõnes rahvuskultuuris ise olla pühadusteotuseks. Vabas ühiskonnas ei ole aga õigustatud niisuguste arutelude keelamine või nendest loobumine (välja arvatud erilised olud). Filosoofiat eristab teoloogiast enesekriitilisus, seega arutlused ka omaenda pühade lähtealuste õigustatusest; muuseas, need arutelud võivad jõuda pühadusteotusena näiva õigustatusprobleemi positiivse lahenduseni (st reflekteerimata väärtusotsustuse kinnitamisele refleksiooni tulemusel). Filosoofia on võimalik mingis ulatuses vaba arutelu võimalikuse korral.

Lihtsal juhul on küsimusele kultuuridepaljususe lubatavusest võimalik anda kas jaatav või eitav vastus. Jaatav vastus lubab paljukultuurilisust ning väidab:

(2.4) Erinevatel kultuuridel on lubatud eksisteerida.

Poliitilise lubatavuse aluseks võib olla õigustatud lubaja õigustatud otsus, aga meelevaldsed otsused ei tarvitse olla õigustatud ka legitiimse lubaja korral. Kui mitme kultuuri olemasolu on väärtuslik, siis erinevad kultuurid tohivad eksisteerida. Selline lahendus ei tähenda veel iga kultuuri eksistentsi õigustamist ja ei tähenda kohustust kultuuri eksisteerimise jätkumiseks (nt juhul kui kultuuri osalised tahavad kõik loobuda oma kultuurist). Lahenduse õigustus peab sisaldama ka vastupidise lahenduse arutelu ja on seotud üldise ühiskonnakorralduse dilemmaga: kas lubatud on ainult see, mis pole eksplitsiitselt keelatud, või on keelatud kõik see, mis pole eksplitsiitselt lubatud. NSV Liidus kehtis näiteks eksplitsiitse lubatuse põhimõte, aga vabaduse põhimõttega on kooskõlas eksplitsiitse keelatuse idee.

Moraalse lubatavuse õigustamisel on viide lubajale ainult üks võimalusi. Religioosses moraalisis on lubatavus-keelatus

määratud jumala(te) poolt. Nõukogude marksismis väideti, et moraal kehtestub avaliku arvamuse poolt (mis oli vastuolus väitega, et moraali kriteeriumiks on kasulikkus klassile, sest kasulikkust ei tuvastata avaliku arvamuse küsitlustega). Objektivse aluse moraaliteooriates on mingi teo või nähtuse lubatavus tulenev selle moraali aluspõhimõtetest (Kant, Aristoteles ja utilitaristid on selle moraaliteooriate liigi erinevateks eksemplarideks).

Tasub tähele panna, et erinevate kultuuride eksisteerimise lubamist ei saa õigustada ainult ja ainult kultuuride headusega (olgu tegemist moraalse või poliitilise headusega). Kehtib vabadusega analoogiline argumentatsioon: ainult teistele kahjutoomise takistamine on õigustusaluseks inimeste tegevuse piiramisel. Tõsi, olukord kultuuridega on keerukam ühe inimese olukorrast, sest kultuuri sees saab olla võimalik kultuurireeglitekohane, kuid Milli vabadusprintsibiiga mittekooskõlas toimuv kultuuri ühe osalise kahjustamine teise osalise poolt. Kuid samas meie argumentatsiooni hetkeüldsuse tasemel saab tegemist olla ka hea ja parema kultuuriga ning ma ei näe sobivat täiendavat alust õigustamiseks hea keelamist ainult ja ainult seetõttu, et hea pole maksimiseeritud.

Vaatleme nüüd vastupidist lahendust, milleks oleks universaalse ainukultuuri õigustamine:

- (2.5) Lubatav on ainult ühe kultuuri olemasolu inimkonnas.

Juhul kui (2.4) on õige, siis on (2.5) muidugi väär.

Ideest (2.2) tuleneb, et olemasolev paljukultuurilisus kuulub asendamisele ainukultuurilise inimkonnaga, nt paljurahvuseline maailma ainurahvusliku maailmaga. Kui oletada, et universaalse ainukultuuri kehtestamise idee on õige, siis on vajalik asendamistingimuste täidetavus ja õigustatavus.

Nii (2.4) kui ka (2.5) õigustatud teostamine on sõltuv teatavate tingimuste täitmisest. **Esiteks**, peab leiduma protseduur otsustamiseks, milline kultuur alles jätta. Niisugune protseduur eeldab kultuuride (järelikult ka etnoste) väärtuslikkuse ranget absoluutset ja objektiivset järjestatavust, sest tõenäoliselt on mõistuspärane jätta alles kõige parem (õigem jne) kultuur. Veel enam, vajalik on ka reaalselt tuntud objektiivne protseduur, leidmaks ainsa allesjätmisele kuuluva kultuuri (nt rahvuse). Kaasajal ei ole teada protseduuri, mis lubaks kindlaks teha, kas inglise kultuur on parem prantsuse kultuurist või prantsuse kultuur inglise omast mitte vastavalt prantslaste ja inglaste jaoks, vaid ka kõikide teiste jaoks.<sup>19</sup>

Allesjätmiseks ei tarvitse sobida ükski eksisteerivatest kultuuridest ja USA-ameeriklaste kultuur kuulub kõrvaldamisele täpselt samuti kui kõik Austraalia aborigeenide kultuurid. Kui kõik olemasolevad kultuurid kuuluvad keelamisele, siis peab leiduma viis konstrueerida ja tegelikustada ainuõigustatud uus asenduskultuur, mis on objektiivselt parem kõikidest olemasolevatest kultuuridest. Sellist kultuuri ei ole siiani konstrueeritud. Tõenäoliselt pole see ülesanne lahenduv. Kultuurid on küll inimeste looming, aga kultuurid 'kasvavad'. Neid ei ehitata täiesti valmis kavandite (tööjooniste) kohaselt. Ei ole olemas üldinimlikku partikulaarset kõikehõlmava kultuuri eksemplari, mis eksisteeriks teiste inimlike kultuuride kõrval, kuigi liberaalse teooria tekste kirjutatakse sageli nii, nagu selline eksemplar juba eksisteeriks.

**Teiseks**, peab leiduma õigustatud ('legitiimne') otsustaja keelu kehtestamiseks ja elluviimiseks. Olemasolevate kultuuride mõned liikmed võivad mitte soovida loobuda oma

<sup>19</sup> Loomulikult peab sellise protseduuri (järelikult ka tema tulemuste) kehtivus olema empiirilisel tõendatav ja protseduur ise niisiis falsifitseeritavalt sõnastatav.

kultuuridest. Ettepaneku ratsionaalsus ei ole piisav kindlustamiseks sellega nõustumist isegi sellest arusaamise korral. Antiik-Kreeka arvamus, et veenvuseks piisab alati tõest, on ekslik ja seda teab iga reklaamitegija ning poliitik. Loomulikult ei tarvitse olla täidetud ka hüpoteetilisest kultuurist arusaamise tingimused (Loone 1995c: 124-125).

Lubamine ja keelamine vajavad lubajat ja keelajat. Kas inglased on õigustatud käskima prantslasi lõpetada prantsuse keele rääkimine? Ma kahtlen jaatava vastuse olemasolus sellele küsimusele. Küsimuse lahendamine ülemaailmse rahvahääletuse teel on ehk võimalik (kui USA kodanikud nõustuvad sellise hääletuse ülimuslikkusega USA põhiseaduse, kongressi, presidendi ja ülemkohtu suhtes), aga ei kuulu esialgu poliitika valdkonda<sup>20</sup>. Veel enam, kuna prantsuse lapse poolt prantslannast emaga Prantsusmaal prantsuse keele rääkimine ei kahjusta kuidagi Yorkis elavat meelevaldset inglasi (isegi kui ta oli lapse isa), siis vabadust väärtuseks pidajad ei saa antud küsimuses pidada mingit käsuandjat legitiimseks. Vabaduse vastastel on kergem, sest nemad väidavad end teadvat õigustatud otsustajat ja tavaliselt ka õigustatud otsust. Kuna aga vabaduse vastaseid on erinevaid, siis vajame objektiivset protseduuri otsustamiseks, millisel vabaduse vastasel on õigus (juhul, kui saab absoluutselt objektiivselt väita, et vabaduse puudumine on alati ja alati parem vabadusest)<sup>21</sup>.

**Kolmandaks**, ainukultuuri kehtestamiseks peab olema õigustatud vägivald kasutamine teiste kultuuride likvideerimiseks (sest nende kultuuride liikmed võivad mitte tahta oma

<sup>20</sup> Kas selline rahvahääletus kinnistaks hiina, araabia või hispaania keele tulevase ainulubatava keelena, seda ma ei tea.

<sup>21</sup> Kui me keelame inimesel kujundada oma eluviisi, siis me eitame inimese õigust autonoomiale ja loobume väärtustamast inimest inimesena ning inimkonda inimkonnana.

kultuuride ärakaotamist). Kui mingi (teise) olemasoleva kultuuri liikmed hakkavad vastu oma kultuuri ärakaotamisele, siis peab vajaduse korral olema õigustatud kõikide kõrvaldatava kultuuri liikmete tapmine. Rahvaid on tapetud, sest neid on peetud alaväärtuslikuks. Seda teemat käsitlen ma § 5-s. Vägivalla kasutamine tähendab samuti võimalust, et selle käigus saab surma vägivalda algatanud poole liikmeid. Teiste kultuuride hävitajad vajavad ka täiendavat õigustust oma kultuuri liikmete surmasaatmiseks teiste kultuuride likvideerimise eesmärgil (ma tulen küsimuse juurde allpool tagasi).

**Neljandaks**, konfliktide lahendamise õigustamisel tekib küsimus, kes lahendab vaidlused. Kohtute (seega kohtunike ja vahekohtunike) olemasolu väldib otsustaja meelevalda. Positiivsete seaduste ja legitiimse riigi olemasolu korral on võimalik luua ratsionaalsusele alluvat legitiimset kohtusüsteemi. Paljukultuurilisuse keelamiseks puudub nendele tingimustele vastav riik ja seadusandlus.

Järeldused on selged: paljukultuurilisuse (ja nt rahvuste) keelustamiseks puudub sõltumatult õigustatud alus ja institutsionaalse 'mehhanism'. Ainukultuuri kehtestamise eesmärk ei ole kooskõlas vabaduse pooldamisega (ja niiviisi ka inimõiguste pooldamisega).

### **§ 3. Kas erinevad kultuurid peavad olemas olema?**

'Pidamine' on midagi rohkemat kui lubatavus. Kui mingi *X* 'peab' olema, siis tähendab see kohustust sooritada toiminguid selle *X*-i tekitamiseks või säilitamiseks. Jaatav vastus paragrahvi pealkirjas sõnastatud küsimusele kohustab inimesi moraalselt ja poliitiliselt säilitama vähemalt kahte kultuuri. Mõistusjärane moraalne kohus ei tarvitse isegi olla



mõistlik (nt kantilik keeld valetada inimesele  $P$  selle inimese elu pikendamiseks).

Poliitiline kohustatuse tõlgendamine on eraldiseisev teema. Ilmselt on see olemas seoses poliitikaga ja poliitilise korra iseloomuga, samuti poliitiliste otsustega. Tingimusteta kohustus kindlustada mitme kultuuri olemasolu ei ole kooskõlas vabaduse ja tänapäevase demokraatia põhimõttega. Kui me peame tingimusteta säilitama erinevate kultuuride eksistentsi, siis peame tegema seda ka siis, kui kultuuri enda liikmed või üldse keegi ei taha neid erinevusi säilitada. Tingimusteta kohustus on äärmiselt range nõue, sest võib tähendada kas üldse mitte mingite muude printsiipide arvestamise lubatavust partikulaarsetes situatsioonides või siis ainult mingite väga kesksete poliitiliste ja moraalsete tuumikvalikute arvestamise lubatavust. Kuna erinevate kultuuride olemasolu pole ei morali ega poliitika olemasolu paratamatuks tingimuseks, siis näib olevat raske õigustada kultuurierinevuste tekitamise või säilitamise tingimusteta kohustuslikkust.

Esitame nüüd küsimuse tingimusliku pidamise kohta:

(Q.2.1) Kas kultuur peab olemas olema, kui ta seda tahab?

Kui vastata küsimusele (Q.2.1) jaatavalt, siis teiste kultuuride liikmed ei tohi takistada mingi kultuuri  $A$  eksistentsi. Jaatav vastus ei tähenda aga, et kultuuri  $A$  liikmed ei oleks õigustatud seda kultuuri muutma või looma täiesti uut kultuuri või võtma omaks mingi muu kultuuri. Õiguste keeles tähendaks jaatav vastus muude seas väidet:

(2.6) Kultuuril on õigus olemas olla.

Õigus olemas olla ei ole identne õigusega absoluutsele või siis osalisele autonoomiale, kuid kui tunnistada inimindiviidi õigust autonoomiale, siis tuleb tunnistada ka õigust kultuuriautonoomiale. Sealjuures on tegemist õigusega, mis ase-

tab teistele nõude mitte takistada selle õiguse teostamist, kuid ei sisalda automaatselt kohustust **teistele** kindlustada kultuuri *A* liikmeid vahenditega oma kultuuri teostamiseks. Demokraatliku riigikorralduse juures võib vahendite kindlustamise poliitiline kohustus riigis olemasolevate ja säilida soovivate kultuuride toetamiseks muidugi tekkida. Loomulikult on **lubatav** vahendite eraldamine teostamaks õigust olemas olla.

Kui me anname küsimusele (Q.2.1) eitava vastuse, siis väidame ühtlasi, et me ei pea kaitsma hävimisohus kultuure (analoogiline oleks väita, et me ei pea kaitsma hävimisohus kultuure). Sellest, et me ei pea kaitsma kultuurierinevuste eksisteerimist, ei tulene, et me neid ei tohi kaitsta. Samuti ei tulene eitavast vastusest küsimusele (Q.2.1) kohustust kõrvaldada kultuurierinevusi.

Proovime uurida teistsugust olemasolemapidamise tingimust ja küsime:

(Q.2.2) Kas kultuur peab olema olemas, kui ta on hea?

Jaatav vastus küsimusele (Q.2.2) tähendab kohustust säilitada kultuur ka siis, kui kõik tema liikmed ei soovi selle säilumist (ja tahavad näiteks assimileeruda mingisse teise kultuuri). Seega ei ole jaatav vastus kooskõlas vabaduse põhimõttega. Jaatav vastus ei ole kooskõlas ka inimese autonoomia põhimõttega. Seega, kui on võimalik olla hea viisil *A* ja viisil *B*, siis on raske õigustatult väita, et peab olema hea ainult ja ainult viisil *A* (muutes nii mõttetuks lubamise olla hea viisil *B*). Niisiis on õigustatud eitav vastus antud küsimusele. Tuleb panna tähele, et 'peab' pole võrdne väljendiga 'tohib'. Intuitiivselt on isegi ebamugav või naljakas väita, et kultuur, mis on hea, *tohib* olemas olla. Poliitiline valik kahe hea vahel ei ole moraali poolt blokeeritud.

## § 4. Kas erinevad kultuurid peaksid olemas olema?

Väljendid 'peaks' ja 'peab' on mõneti erinevad. Kui midagi peab eksisteerima, siis see ka peaks olemas olema. Vastupidine ütlus ei ole aga õige. See, mis peaks eksisteerima, võib ka mitte olemas olla. 'Peaks' väljendab resultaadi õigustuslikkust, kuid mitte jäika kohustust. Mitme väärtuse korral ei nõua 'peaks' eesmärkide pingeridasid.

Me kiidame heaks paljude elusolendite liikide olemasolu. Me kaitseme väljasuremisohu sattunud elusolendite liike. Miks ei võiks väärtuslikuks olla kultuuridepaljususe, meist erineva olemasolu, lisaks meie kultuurile! Kultuur on inimeste jaoks vajadus. Vajadused on kindlasti aluseks väärtustele (Wiggins: 1991). *Etniid*<sup>22</sup> rahuldavad muidu rahuldamatavaid vajadusi (Horowitz 1985: 74-83, 87-89). Ma kahtlustan igasugust väljast tulevat nõuannet selle kohta, kuidas mingi kultuuri liikmed peaksid oma kultuuriga toimima. Sellised nõuanded võivad osutuda kultuurikolonialismiks ja seega siis ka šovinistlikuks natsionalismiks, mille juhtumiteks oli natsism või nõukogude ideoloogia süvatasand. Kui erinevused iseenesest ei ole halvad, siis kultuuride paljususe mõistlikku ja mõistuspärast halbust (nt kahjulikkust inimestele) ja kultuuride mitmekesisuse kaotamistoimingute mõistlikku ning mõistuspärast lubatavust tuleb ilmutatud kujul põhjendada.

Kultuuridepaljusust õigustavad arutlused on sageli pragmaatilised. Kultuuridepaljususe on inimkonda tõenäoliselt aidanud mitmete raskuste ületamisel<sup>23</sup>. Ernest Gellner

<sup>22</sup> Kasutan seda sõna terminina, tähistamaks inimeste hulka, mis on eristatud nende etnilisuse alusel. Mitmetes teooriates (A. D. Smith, I. V. Bromlei) on rahvus üks etnilisi olekuid.

<sup>23</sup> Standardargumentatsiooni andis John Stuart Mill (1996), kes mitmesuguste põhjenduste seas kasutas ka pragmaatilist epistemoloogiat (inime-

(1992a: 181) kirjutas, et minevikus aitas inimkonna poliitiline mitmekesisus kindlustada, et kogu inimkond ei teinud samal ajal sama viga. Gellneri arvates sõjatehnika areng ja öko-loogilised probleemid võivad tekitada sellest kindlustusviisist loobumise vajaduse, kuigi ehk õnnestub halba minimiseerida, kombineerides maailmavalitsust Tarbijalike Mitteusklike Internatsionaali poolt selle ühikute maksimaalse kultuurilise sõltumatusega.

Gellner ei olnud kindel ülemaailmse valitsuse vajaduses ja oli kindel paljukultuurilisuse jätkumise otstarbekuses. Igal juhul, kui inimesed ei taha oma kultuurist loobuda, siis ei ole võimalik aprioorselt väita, et neid tuleb alati ja alati sundida loobuma igast partikulaarsest kultuurist, välja arvatud ühest objektiivselt õigest kultuurist. Pragmaatiliselt pole selline sundus ega isegi mittesundiv ergutamine õigustatud, sest meil puudub usaldatav meetod selle ainuõige kultuuri konstrueerimiseks.

Kui me keelame inimestel kujundada oma eluviisi, siis me eitame inimeste õigust autonoomiale ja loobume väärtustamast inimesi inimestena ning inimkonda inimkonnana. Kohustus olla teistega ühetaoline mõistab hukka loovuse, iseseisvuse ja omapära. Orjapidamisega on niisugune kohustus muidugi kooskõlas.

Cordwainer Smithi nime all tuntud ulmekirjaniku tulevikumaailmas, viisteisttuhat aastat pärast seda kui pommid plahvatasid Vanal Vanal Maal (ja Kuninganna jäi kadunuks), saabus Inimese Taasavastamise Ajastu. Taastati raha ja rahvused. Ilma nendeta oli elu igav. Ühetaolisus võib tähendada igavust ja universaalne igavus ei ole vist positiivseks väärtuseks. Stalini Vene impeeriumis lakkas kunst olemast, sest ühetaolisus välistab kunsti.

---

sed ei oma ühelgi hetkel absoluutset teadmist, mistõttu tegevuses tuleb arvestada kõikide üheaegse eksimise võimalust).

Kas me peaksime niisiis tahtma olla erinevad? Reaalselt me oleme erinevad ja seetõttu praktiline küsimus on meie tahtes jätkata erinevalt, tegutseda erinevates käitumis- ja mõtlemiskomplektides. Viimaste vahel võivad leiduda ja tegelikult leiduvad ühisosad. Tõsi, meelevaldse rahvahääletuse või parlamendiotsusega ei ole tegelikult võimalik kultuurierinevusi kohe ära kaotada, kuid ma ei pea mingis mõttes ühtsuskultuuri tekkimist teoreetiliselt absoluutselt võimatuks. Ei ole mingit kahtlust USA, Rootsi, Inglismaa, Šotimaa, Saksamaa ja Madalmaade erinevustes ka 20. sajandi lõpul. Ometi on nende kultuuride vahel palju ühist ja tundes ühe valdavalt levinud kultuuri kombeid, on teises võimalik lähtetasandil ilma mõtlemata lubatavalt käituda. Vahed venelaste ja inglaste vahel on suuremad, kuid intuiitiivselt siiski tunduvalt väiksemad kui näiteks vahed eestlaste ja *romani* rahva<sup>24</sup> vahel. Suure ühisosaga kultuuriareaalid eksisteerivad faktiliselt.

Kui erinevused on head (ja mulle on Milli ning Gellneri tüüpi argumendid veenvad), siis saab olla õigustatud nende säilitamine. Uute käitumisviiside ja mõttemallide tekkimisel ei saa siis olla vastuargumendiks ainult ja ainult: "Teised teevad teisiti." See lause ei saa siis olla ka uue õigustamise ainukeseks pooltargumendiks.

## **§ 5. Kultuurierinevuste kaotamise mitteõigustatus**

Kui erinevad kultuurid ei pea või ei peaks olema olema, siis eitav vastus esitatud küsimustele õigustab järgmist väidet meie tegevuse kohta:

- (2.7) Valitsuste ülesandeks on kõikide erinevate kultuuride asendamine üheainsaga.

---

<sup>24</sup> Tavakeeles 'mustlased'.



Kui mõned või kõik erinevused on õigustatud, siis nende likvideerimise ülesannet ei teki. Õigustamatute erinevuste korral tuleb aga küsida, kuidas lõpetada väärade kultuuride eksistents. Selliste õigustamatute erinevuste kaotamine poliitiliste vahenditega (või avaliku arvamuse survega, rääkimata majandusliku võimu kasutamisest) võib osutuda lubamatuks, sest kultuurierinevuste likvideerimise õigustatud viiside puudumine võib üles kaaluda kultuuride (nt rahvuste) mitmekesisuse lubamatuse. Eesmärk ei pühenda abinõu.

Vabaduse pooldajatel on niisuguste vahendite leidmisega kindlasti raskusi. Totalitaarse ühiskonna pooldajatel on samuti raskusi, kuigi tegemist on erinevat laadi probleemidega. Vabaduse pooldajad ei saa endale lubada universaalse ainukultuuri vägivaldset kehtestamist ja näiteks tsensuuri (ning ajaloo uurimise kaotamise) abil kogu teadmise kaotamist teiste kultuuride olemasolust minevikus. Totalitaarne riik võib maailmavallutamise katsel kohata vägivaldset vastupanu.

Analüüsime nüüd mõningaid kultuurierinevuste kaotamise viise või nende kaotamistegevuse omadusi. Esitame küsimuse:

(Q.2.3) Kas kultuurierinevusi saab kõrvaldada mittediskrimineerivalt?

On muidugi võimalik pooldada inimeste riiklikku või moraalset diskrimineerimist mingisse kategooriasse kuulumise alusel (soo, rahvuse, juuste värvi jne järgi), nende vaadete (nt religiooni, poliitiliste ideaalide) alusel või mingil muul viisil. 20. sajandi lõpus on diskrimineerimise avalik ja eksplitsiitne kaitsmine raskendatud. Rahvusvaheline õigus, nii nagu see on positiivsete reeglitenähtetud ÜRO dokumentides, ei luba diskrimineerimist. Seetõttu ei hakka ma siinkohal vaatlema diskrimineerimise pooldajate argumente ja eeldan, et diskrimineerimine pole lubatav. Diskrimineerimiseks ei ole

ehtsalt vabatahtlik loobumine mõnest või kõikidest kultuuri-erinevustest ('ehtsus' tähendab ka nt majandusliku sunni puudumist).

Kui kultuurierinevuste kõrvaldamise tulemusena kultuuride arv väheneb või säilub ainult üks kultuur, siis on selline kõrvaldamine vältimatult diskrimineeriv. Allesjääva kultuuri algsed<sup>25</sup> osalised omavad ilmseid sotsiaalseid eeliseid kõikide nende ees, kes ei olnud primaarselt sotsialiseeritud allesjäävasse kultuuri selle kultuuri liikmete poolt. Kui me kohustame kogu maailma elanikkonda kasutama avalikus suhtlemises (riigist sõltumatult või ülemaailmse riigi loomise otsusega) ainult ja ainult inglise keelt, siis on inglise keelt emakeelena valdajatel ilmne eelis isegi hästi selle keele võõrkeelena omandanute ees.<sup>26</sup>

Universaalse asenduskultuuri konstrueerimine ainukultuuri loomise viisina ei ole iseenesest diskrimineerimine. Asenduskultuur peab aga sellisel juhul olema kas täiesti uus kogu oma koosseisult (mis on võimatu) või sisaldama olemasolevate kultuuride elemente praktiliselt võrdselt. Praktiline võrdsus on aga saavutamatu kultuuride osaliste arvukuse erinevuse tõttu.

19. sajandi teisel poolel tehti Euroopas mitmeid katseid uue tavakeele loomiseks. Kõige tuntum nendest on esperanto, mis on siiani säilunud erinevate emakeeltega isikute ühe võimaliku suhtlusvahendina. Esperanto loodi teadlikult mitmete loomulike keelte alusel, vältimaks diskrimineerimist. Ometi on esperanto mallide, foneetika ja sõnavara praktiliseks allikaks indo-euroopa keeled. Soome-ugri, suahiili, jaapani ja hiina-mandariini keelte emakeelena kõnelejad osutuksid esperanto kohustulikul kehtestamisel universaalse riigi-

<sup>25</sup> Kõrvaldamisprotsessi alguses olemas olnud.

<sup>26</sup> Vahe võib olla ainult reageerimiskiiruses, diskrimineerimiseks selleks piisab.

keelena diskrimineerituks (mida esperanto pooldajad ja rääkijad loomulikult ei taha). Kui rahvuste erinevuste ära-kaotamiseks kõrvaldatakse kõik rahvused peale ühe, isegi ilma teiste rahvuste liikmeid kõrvaldamata, siis ilmselt diskrimineeritakse sealjuures kõiki teisi rahvusi (nende liikmeid). Puuduvad praktilised viisid mittediskrimineerivaks kultuuri-erinevuste poliitiliseks kõrvaldamiseks.

Kultuurist loobumine ei ole analoogiks loobumisele liikmeksolekust Blobotaania Pensionäride Kirimaletajate Seltsis. Kultuuri esmaselt sotsialiseeritud isikud ei saa seda sotsialiseeritust maha kustutada (vrld ka Eisenberg 1995: 177-183). Kõik kultuuri liikmed ei saa samal hetkel kuidagi unustada kõike, mis nad oma kultuuris valdasid, isegi kui nad edukalt sotsialiseeruvad mingisse teise kultuuri. Loomulikult saavad üksikud inimesed kultuure vahetada, teise kultuuri üle minna. Samuti loomulikult muutuvad kultuurid aja jooksul ja need muutused on inimeste endi tegevuse tulemus. Kuid siin pole meelevaldsust, inimesed ei saa lihtsalt niisama otsustada, et homsest peale on meil uus kultuur. Kultuurid kasvavad põlvkondade jooksul. Teistest kultuuridest pärit inimeste puhul uue kultuuri kujunemist on kujukalt dokumenteerinud Kansasi juhtumil USA-s Joanna L. Stratton (1982).

Eelesitatust järeldub, et tõepärasem vastus küsimusele (Q.2.3) on eitav: mittediskrimineeriv kultuuride kõrvaldamine ei ole praktiliselt võimalik. Väidetu ei välista ainukultuuri kasvamise võimalust. Diskrimineerimise vältimise nõudest poliitiliste toimingute teel ei tulene käsk riigivõimu abil takistada inimesi üle võtmast mingi teise kultuuri mingit komponenti või automaatselt eitav hinnang sellisele ülevõtmisele.

Kui mingi kultuuri liikmed ei soovi või ei saa oma kultuurist loobuda, siis on paljukultuurilisuse kõrvaldamine lõppkokkuvõttes võimalik ainult vägivalla teel. Järelikult tuleb küsida:

(Q.2.4) Kas on õigustatud kasutada vägivalda kultuuri-erinevuste kõrvaldamiseks?

Igasugust vägivalda võib pidada õigustamatuks. Sellise vaate kohaselt on vastus küsimusele eitav. Patsifistid ja kveekerid mõistavad hukka igasugust vägivalda. Enamik inimesi peab aga õigustatuks vägivalda kasutamist enesekaitseks mittelegitiimse vägivalda vastu (seadusliku kohtu poolt korrektses protsessis kuriteo eest vangis mõistetul ei ole õigustust vägivalda kasutamiseks kohtust või vanglast ärajooksimisel). Kui vägivalda kasutamine kultuurierinevuste kõrvaldamiseks on mittelegitiimne, siis vastuhakk muutub sellistes oludes legitiimseks ja vägivalda algatajad on Locke'i mõttes süüdi sõjaseisundi tekitamises, katses kehtestada despootiat.

Inimkonnas on tema eksisteerimise jooksul omanud laia levikut seisukohad, mille kohaselt väärarvamusi tohib keelata, nende pooldajaid karistada, õigeid vaateid aga tohib relvadega peale suruda. Ristisõjad mõeldi välja Euroopas. Muuseas, islamis eksisteerib *jihadi* kohustus, aga samaaegselt ka keeld usku peale sundida. Religioon võib olla kultuuri tuumikuks. Kui ei tohi vägivaldselt peale suruda õiget religiooni, siis võib üldisemalt väita, et kultuurierinevusi ei tohi vägivaldselt kõrvaldada. Kui pooldada vabadust, siis ei tohi kultuurierinevusi vägivaldselt maha suruda.

Eitav vastus küsimusele (Q.2.4) võib osutada üle kaalutuks mõne teise põhimõtte poolt, nt kahju printsiibi poolt.<sup>27</sup> Raskused tekivad ka kultuurikonfliktides (kultuur *A* nõuab tegu, mida kultuur *B* keelab; kummagi kultuuri liikmed on sama riigi kodanikud). Kultuurikonfliktide probleemi juurde tulen tagasi käesoleva raamatu järgmistes osades).

Kui vägivalda kasutamine kultuurierinevuste kõrvaldamiseks ei ole õigustatud, siis ei tohi progressi ja tsivilisatsiooni

<sup>27</sup> Milli printsiip teistele isikutele kahju tegemise mitteõigustatavusest vabadusega.

peale suruda<sup>28</sup>. Kultuurierinevuste vägivaldne kaotamine progressi ja tsivilisatsiooni nimel on kolonialistlik positsioon. Kolonialismi ma heaks ei kiida.

Kokkuvõtteks siiani sooritatud arutlustest oleks järeldus, et on põhjendatud väited:

- (2.8) Kultuurierinevuste kaotamine ei ole tänapäeval õigustatud avalikuks eesmärgiks;
- (2.9) Tänapäeval puuduvad õigustatud viisid kultuuri-erinevuste kaotamiseks.

## 2.2. Pingeread valikutes

### § 6. Ranged järjestused

Kultuure on võimalik asetada väärtuslikkuse pingeridadesse. Antiikmaailmas eristati kreeklasi ja barbareid. Väärtused on tegevuse õigustamisarutelude alusosa, mistõttu iga väärtustuse ja väärtustusmalli puhul on mõttekas küsida, milliseid tegevusprogramme see väärtustus toestab. Eespool suhtusin ma eitavalt kultuuride, rahvuste jne diskrimineerimisse. Arutlused rakendusid tingimustes, mil kultuurid hinnati võrdväärtuslikeks. Tegelikuses esineb diskrimineerimist. Tegelikuses on esinenud ja esineb praktiliselt palju juhtumeid, mil kultuure väärtustatakse erinevalt<sup>29</sup>. Õigustamissituatsioonides (ja sealhulgas igasugustes poliitilistes otsustamissituatsioonides) tekib pingeridade probleem: valiku sooritamiseks vajame toetavaid kaalutlusi põhjendamaks, miks me tegime just selle

---

<sup>28</sup> Vendade Strugatskite "Tigu nõlvakul" on jube fiktsioonikirjanduslik tekst inimeste ja looduse ümbertegemisest progressi nimel.

<sup>29</sup> Rangelt võttes omab 'palju' mõtet siis, kui meil on võimalik mingil lähenduse tasemel võimalik vastata küsimusele: "Kui palju?". 'Praktiliselt palju' osutab olukorrale, mil pole tegemist ühe-kahe erandliku juhtumiga, kuigi range paljususe määramine pole võimalik.



otsuse praktiliselt võimalikkudest otsustest. Diskrimineerimist toetavad teatavat liiki pingeread.

Pingeridade ehitamiseks on mitmeid variante:

- (2.10) Kõik kultuurid on ama väärtuslikkuse alusel objektiivselt rangelt järjestatavad.

Range järjestuse all mõeldakse skaalat, millel iga kultuur omab temale ainuomast positsiooni ja iga positsiooni jaoks on võimalik võrdlus kahe teise positsiooniga 'kõrgem' ja 'madalam' seisukohalt. Objektiivsuse nõue tähendab, et järjestus on kultuuridehulga osade seos, mitte ainult meie arvamus või hinnang. Väärtuste absoluutse objektiivsuse pooldajate jaoks pole siin alusprobleemi, kuigi tänapäeva läänemaailmas ei ole (2.10) avalik kaitsmine moekas.

Kui kultuur on rahvust moodustavaid ('konstitueerivaid') tunnuseid või rahvuse tarvilikke tunnuseid, siis kultuuride pingerida tähendab rahvuste pingerida: ühtede rahvuste pidamist paremaks, teiste halvemaks. Väita, et juudid või mustlased on halvad, eestlased aga fašistid, tähendab asetada need rahvused pingereas allapoole väitja rahvust. Alljärgnevad analüüsid kehtivad rahvuste suhtes ka siis, kui kultuur ei ole rahvuse tunnusjooneks, sest pingereastamise probleemid on analoogilised.

Väite (2.10) pooldajate tegevusprogrammid võivad olla erinevad. *Natslik* tegevusprogramm rahvuste suhtes eeldab rahvuste väärtuslikkuse absoluutset objektiivsust ja ranget järjestatavust ning väidab:

- (2.11) (2.11.1) Leidub ainuõige kõikide kultuuride väärtuslikkuse pingerida.  
(2.11.2) Meie kultuur on kõige kõrgem kultuuride järjestuses;  
(2.11.3) Meie omame seetõttu õigust valitseda teiste kultuuride liikmeid;

(2.11.4) Meie ja mingi teise kultuuri liikmete konflikti korral on meil õigus;

(2.11.5) Mõned kultuurid on nii alaväärtuslikud, et nad kuuluvad hävitamisele koos kõikide oma liikmetega.

Saksa natslik tegevusprogramm tõlgitses indeksikaali 'meie' kui 'sakslaste' asendajat. Rahvustele rakendatult tähendas esitatatu väidet, et sakslased asuvad kõrgemal teistest rahvustest, omavad seetõttu õigust valitseda teisi rahvusi, konflikti korral teiste rahvustega on õigus sakslastel ja mõned rahvused kuuluvad alaväärtuslikkuse tõttu hävitamisele. Loomulikult võib olla palju natslikke tegevusprogramme – vastavalt indeksikaali 'meie' väärtustele. Indeksikaal 'meie' võib tähistada venelasi, eestlasi, juute, araablasi, serblasi...<sup>30</sup> Konfrontatsioon erinevate natslike programmide vahel on vältimatu, kuid pragmaatiliselt saavad nende programmide pooldajad seda konfrontatsiooni ka tulevikku lükata.

Euroopa 19. sajandi kolonialismile oli vastuvõetamatu (2.11.4) ja paljude koloniaalvõimude ning metropolirahvaste jaoks ei kehtinud (2.11.3) ei sõltumatult tingimustest ega partikulaarsete üksikindiviidide suhete kohta. 'Meie' asendas mitte üht kultuuri või nt rahvust, vaid 'tsiviliseeritud' rahvaid, riike, valitsusi.

Ei ole selge, kas (2.11.2) tuleneb väitest (2.11.1). Selliseks tuletamiseks peab väitma, et väärtuslikumad inimesed omavad õigust valitseda vähemväärtuslikke. Sellist õigust peeti Euroopas loomulikuks keskajal, kuid ilma täiendava argumentatsioonita ei saa väita, et valitsemisõiguste aluseks on kellegi summaarne väärtuslikkus. Nii ei ole valitsemine riigi lepinguteoorias mitte kuidagi õigustatud valitsejate suurema

---

<sup>30</sup> 'Võib tähistada' ei ole ekvivalentne väljenditega 'peab tähistama' ja 'tähistab'.

väärtuslikkusega valitsetavatest. Analoogiliselt ei tulene ka alaväärtuslikkusest kohustus alaväärtuslikku hävitada.

*Vene stalinlik* tegevusprogramm väidab:

- (2.12) (2.12.1) Kõik kultuurid on võrdsed.
- (2.12.2) Vene kultuur on kõige võrdsem ehk parim kultuuride järjestuses.
- (2.12.3) Kõik peaksid vabalt omaks võtma vene kultuuri.
- (2.12.4) Kui kellelgi pole veel õnnestunud muutuda venelaseks, siis selline isik peaks vaatama venelastele alt üles, nagu noorem vend vanemale; vanemal vennal on ju paternalistlik õigus juhatada nooremat venda.
- (2.12.5) Igaüks, kes pole nõus väidetega (2.12.1)...(2.12.4) on natsionalist, igaüks, kes on nõus, on internatsionalist.
- (2.12.6) Natsionalistid on pahad, internatsionalistid on head.

Pahasuse ja pahade kõrvaldamine on niisiis lubatud, selles programmis ka kohustuslik (pahasid isikuid võib muidugi proovida ka 'ümber kujundada' ehk muuta). Teine tulemus tegevusprogrammide suhtes on niisuguste toimingute soosimine, mis aitavad kõigil teistel omaks võtta vene kultuuri ja piiravad teiste kultuuride võimalusi. Rahvuspoliitikas tähendab see kõikide inimeste muutmist venelasteks ja nii muidugi kultuuridepaljususe asendamist ühtsuskultuuriga, mille aluseks on vene kultuur. Oma olemuselt on tegemist diskrimineeriva programmiga. Selles programmis on muutmine lubatav vägivalla tulemusena ja vastaste massilise tapmise teel, loomulikult siis ka diskrimineerimise teel. Mingi mitte-vene kultuuri liikmete soov säilitada oma kultuuri on ebamõistlik ja ebaratsionaalne (kuigi mõnikord võib sellist soovi välja kannatada). Kõikide kultuuride headus tähendab samal ajal aga ka teiste kultuuride toetamiseks sooritatud toimin-

gute lubatavust ja headust. Tegemist on nii väärtuste kui toimingute pingereaga. Niisiis on mingi aja jooksul lubatav kõikide rahvuskultuuride toestamine ja kõikide rahvuste eksisteerimine.<sup>31</sup>

*Brežnevi doktriin* lisas vene stalinlikule järgmised väited:

(2.12.7) Venelased on NSV Liidus juhtivaks rahvaks.

(2.12.8) Vene (nõukogude) huvide kaitsmine on kogu maailmas iga inimese kõrgeim kohustus; kõik muud huvid tuleb allutada NSV Liidu huvidele, kusjuures viimased on määratletud seltsimees Brežnevi poolt.

Kultuur muutus ebaoluliseks, rahvused allutati ka teoreetiliselt riigile, marksistlik fraseoloogia muutus mõtlemismalli keelest tühisõnutsemiseks.

Stalinlik vaatekoht kuulub muidugi orwellikku mõtlemismalli. Tegelikuses võis eelistus sageli kuuluda võimu ja vägivalda rakendamisele veneliku ühiskultuuri loomiseks ja teiste rahvuste venestamiseks, aga sellist tegevusprogrammi ei tohtinud kõikidele levitamiseks sõnastada. Tasub tähele panna, et totalitaarse (hiljem faktiliselt vaid autoritaarse) ühiskonna vene kultuur oli muidugi vaid empiiriline variant võimalikest vene kultuuridest, millest toimetati välja paljud varem vene kultuuri kuulunud osad, nt mitmed kirjandus- või kunsti-teosed, head äritavad jne.

Stalinismi ja natsismi vahel eksiteerivad ka mõned olulised erinevused. Pingerida stalinismis koosneb tegelikult ainult kahest positsioonist, millest esimesel asub üks kultuur ja teisel kõik ülejäänud. Kõikide teiste jaoks tunnistatakse stalinismis pääsmise võimalust ümbersulamise teel kõrgemasse kultuuri

---

<sup>31</sup> Ma abstraheerun siinkohal J. V. Stalini marksistlikust fraseoloogiast, mis tõi sisse täiendava komplikatsiooni seoses proletariaadiklassi väärtustamisega ja tegevusprogrammidega selle klassi jaoks.

(rahvuste jaoks venestumises), natsism aga välistas mittesakslaste võimaluse saada sakslasteks (vähemalt teoreetiliselt ja praktikas rõhuval enamikul juhtumitest). Juutide likvideerimise õigustuseks oli stalinismis kosmopolitism, mitte rahvuslik alaväärsus. Samade tulemuste korral võib õigustuste erinevusel mitte olla tähtsust, kuid stalinlik programm erines vaadeldaval juhul siiski oluliselt hitlerlikust, sest ei näinud ideaalina ette kõikide juutide tapmist. Genotsiid ei olnud kohustuslik, kuid etnotsiid või kultuurotsiid kõigi 'ülejäänute' suhtes oli lubatav ja soovitatav. Nõukogude natsionalism lubas ja soovitas igaühel hakata venelaseks ja isegi aitas neid, kes seda soovitus järgisid – näiteks proovides karjääri teha. Vene naistega varustati nii aafriklaste kui NSV Liidu eliiti pürgijaid.

Rangete pingeridade puhul on vältimatu kõrgeimal positsioonil asujate jaoks indeksikaali 'meie' jäik sidumine mitteindeksikaalse osutava terminiga. Muidugi, neid rakendavates mõttemallides eksisteerib ohtlik võimalus väljendite 'sakslased', 'venelased' asendamiseks väljenditega 'inglise keelt kõnelevad inimesed' või 'ameeriklased'. Kui väita, et USA-Ameerika kultuur on kõige parem ja kõik peaksid saama ameeriklasteks või siisugusteks nagu ameeriklased, siis oleks tegemist sama malliga, mille alusel tegutses stalinism.

Kahepositsioonilisest absoluutsest pingereast lähtub tegelikult ka liberaalne kosmopolitism. Erinevalt natsismist ja stalinismist ei toeta ta vägivaldset kultuuride ümberkujundamist ja rahvuste kokkusulatomist ning eelistab teoorias mittediskrimineerivaid lahendusi. Teiseks aluserinevuseks on liberalismi mittedidumine rahvuslusega. Liberalism võib olla ühendatav rahvuste kui kultuuriühikute positiivse väärtustamisega, kuid see ei ole teoreetiliselt tarvilik seos, vaid tegevusprogramm kontingentses eksistentsiaalses situatsioonis.



## 7. Pluralistlikud järjestamisvariandid

*Relativistlik* väärtustamine väidab:

(2.13) Meie kultuur on hea.

Relativismis ei ole põhimõtteliselt võimalik objektiivselt kindlaks teha, milline 'meie' on parem ja sellega siduda indeksikaal 'meie' järgalt osutamisega mingile partikulaarsele kultuurile (või siis rahvusele). Konfliktide korral on seega ratsionaalselt õigustatud oma kultuuri tingimusteta toetamine (kuulus inglise ütlus: *My country, right or wrong*). Täpsemalt on muidugi tegemist oma kultuuri normide ja väärtuste järgi legitiimsete tegude tingimusteta toetamisega. See ei ole sama, mis oma kultuuri institutsioonide tingimusteta toetamine. Kui näiteks kultuuris on keeld agressiivse sõja algatamise suhtes, siis puudub ratsionaalne õigustus oma valitsuse toetamiseks selle valitsuse poolt algatatud agressiivses sõjas.

Relativism võib olla kooskõlas sallivusega, sest temas puudub õigustuslik alus 'nende' kultuuri muutmiseks 'meie' poolt, kui tegemist pole meie enesekaitsega. Pingeridasid pole relativismis võimalik ehitada.

Ei ole midagi essentsialistlikult halba selles, et inimesele meeldib olla selle kultuuri või nt rahvuse liige, millesse ta tegelikult kuulub (siit muidugi ei järeldu oma kultuuri iga omaduse kohustuslikku heakskiitmist). Masohhism ei saa olla moraali esimeseks alusprintsipiks ja poliitikas tähendaks see enesehävitamist. Relativism keelab teiste kultuuride likvideerimise või nende olemasolu tõkestamise nende kultuuride väärtustamisele toetuvatel kaalutlustel.

Relativismist eristub *relatsionistlik* väärtustamine

(2.14) Meie kultuur on kõige parem meie jaoks.

Relatsioonism keeldub ehitamast absoluutset pingerida ja ei mõista hukka kultuurilist (nt rahvuslikku) identiteeti. Rahvuste suhtes tähendab (2.14) väidet, et meie rahvus on kõige parem meie jaoks, aga seega osutub iga rahvus kõige paremaks tema enda jaoks. Relatsioonism ei ole seega konfronteeruv ega agressiivne, kuid ka mitte võidu peale võistlev (relatsioonism saab olla kauplevalt võistlevaks). Teiste kultuuride kohta tohib väita, et nad ei sobi 'meile', aga sellest väitest ei saa tuletada väidet, et nad on halvad absoluutses mõttes või 'teiste' suhtes ('teised' on loomulikult indeksikaal). Muidugi, relatsioonistlikud pingeread on kooskõlas ka väitega, et avalikkuse seisukohalt on kõik kultuurid võrdsed (relativism peab väitma, et seda pole võimalik kindlaks teha). Relativistid saavad niisiis nõustuda käesoleva peatüki esimeses osas esitatud väidetega kultuuripaljususe eksisteerimise lubatavusest ja soovitatavusest. Relatsioonism ei välista kogu inimkonna või kogu kaasaegse inimkonna kultuuri, väärtuste jne ühisosa kõrget väärtustamist, sest need osad on ka 'meie' kultuuri osad. Kui aga nt ratsionaalsus või mõistlikkus ei kuulu faktiliselt sellesse ühisosasse, siis puuduvad relatsioonismis nagu relativismiski võimalused ratsionaalsuse ja mõistlikkuse kaitsmiseks.

Kultuurist ja eesmärkidest sõltumatutest partikulaarsetest ratsionaalsetest printsiipidest tuleb eristada kultuurispetsiifilist ratsionaalsust. Viimast võib muidugi ka mitte olla. Varanduse kogumine ja äritegevus polnud ratsionaalsed nõukogude tüüpi ühiskondades. Nende ridade autorilt küsis 1997 New Yorgis üks USA-ameeriklane: "Milline oli indiviidi ratsionaalne ellujäämise strateegia Stalini võimu all?" Mina kahtlesin sellise mittestatistilise strateegia võimalikkuses. Mõnes majandussüsteemis leidub ratsionaalseid strateegiaid majandusüksuse (tegutseja) jaoks, kuid näiteks puudub kokkulangevus ratsionaalse majandamise partikulaarsete printsiipide

vahel tööstuslikus vabaturu ühiskonnas ja korilaste-jahipidajate ühiskonnas (Sahlins 1972) või pärisorjuslikus mõisamajapidamises (Kula 1976).

Primitiivmonistlikuks normativismiks ei ole muidugi kultuurirelatsionismi kombinatsioon ratsionaalsusega (nt tunnetuses, arutlustes jms) ja see ühendus võib mitte rahuldada soovi leida üles see üksainus printsiip, millest saaks tuletada kõik ülejäänud<sup>32</sup>. Mitme alusprintsibiga normatiivsed süsteemid on pluralistlikud, aga pluralism ei tähenda muidugi kõigelukubavatust. Diskursusest tekitatud konflikte lubab see kombinatsioon kindlasti kui mitte lahendada, siis vähemalt reguleerida ja hallata. Kuna inimindiviidide ja inimeste hulkade (sealhulgas ka organisatsioonide, gruppide ja muude seostatud liikmetega hulkade) konfliktid on tõenäoliselt vältimatud, siis on ka vältimatu konfliktihalduse institutsioonide ehitamine. John Locke pidas teatavasti riiki selliseks konfliktihalduse asutuseks.

Rangelt järjestatud väärtuslikkuse objektiivse pingerea alusprobleemiks on muidugi sellise objektiivse järjestuse eksisteerimine. Hume'i tüüpi väärtusfilosoofiates eitatakse väärtuse kuulumist väärtustatava entiteedi omaduste hulka. Kui väärtused pole väärtusliku entiteedi omadused, siis on väärad kõik ranged entiteetide järjestused, mis pretendeerivad objektiivsusele (kõikidest inimestest ja muudest elusolenditest sõltumatuses mõttes). Tavaintuitsiooniga on kooskõlas arusaam, et midagi saab olla objektiivselt hea, ilus jne. Ilu suhtes kadus 20. sajandil sellise objektiivsuse poole püüdlemine, moraalis on see alles, demokraatlikus poliitikas aga on ilmselt tegemist piirangutega.

---

<sup>32</sup> Pärast Gödelit ja Alonzo Churchi me muidugi teame, et see pole võimalik.

Väitest väärtuste endi objektiivsusest ei piisa mingi pingerea õigustamiseks. Viimaseks on tarvilik ka usaldatava protseduuri olemasolu kui mitte just avastamiseks sellist pingerida, siis igal juhul otsustamiseks, milline pingerea sõnastus on õige. Sellised protseduurid praegu puuduvad. Kuni puuduvad usaldusväärsed menetlused, ei saa me kultuure (või nt rahvusi) uurides kindlaks teha, kas kõik kultuurid ja rahvused on objektiivselt võrdsed või hoopis objektiivselt ebavõrdsed. Väited otsustamise kohta Rawlsi algpositsioonil ei ole falsifitseeritavad, sest algpositsioon ei ole empiirilisel kättesaadav. Sellisel juhul ei ole aga võimalik kasutada absoluutseid eelistusi õigustusena tegutsemiseks kultuuride ja nt rahvuste suhtes. Natsism ja kommunism diskrediteerisid absolutistlikud väärtusteoriad Karl Popperi jaoks. Pragmaatilised argumendid teevad mõistlikuks nende mittekasutamise poliitikas.

**Eero Loone**

### **3. PLURALISM**

#### **§ 1. Deskriptiivne ja normatiivne pluralism**

Kultuuridepaljususe käsitlus peatükis 2 on näiteks pluralismitemaatikasse kuuluvatest arutlustest. Järelemõtlemised pluralismist on üldisemad kui arutamised kultuuripluralismist, kuid sellest trivialsusest ei tulene muuseas tingimata järelendus, et argumentatsioon kultuuridepaljusest on taandatav argumentatsioonile pluralismi üle.

Pluralism võib olla hoiakuks, aga ka 'teooriaks', 'ideoloogiaks', st seostatud väidete ja arutluste kogumiks ehk doktriiniks (McLellan 1995: 75-76). Hoiaku või doktriini klassifitseerimist pluralismiks õigustab iseloomulike alusväidete eeldamine vastava hoiaku või doktriini poolt. Mõlemal juhul võib tegemist olla faktikäsitlusega või siis väärtustav-ettekirjutava lähenemisega. Käesoleva peatüki ülesandeks on analüüsida pluralismi, uurimaks esmajoonel selle mõiste tähendust, pluralismi õigustatavust (vastasseisus liberalismi kui peamise poliitikateoreetilise alternatiiviga), samuti pluralismi rakendamise piire ning probleeme poliitika valdkonnas<sup>33</sup>.

*Deskriptiivne pluralism* väidab, et vähemalt:

- (3.1) Piirkonnas *T* eksisteerib erinevaid sotsiaalseid kobaraid, mis ei ole omavahel hierarhilistes vahetkordades.

---

<sup>33</sup> Standardülevaateid pluralismist võib tänapäeval leida juba õpikutest, nt McLennan (1995).



Sotsiaalseks kobaraks<sup>34</sup> võib olla mingi kultuur, mingi subkultuur, mõtlemisviis, ideoloogia, kunstitegemisviis koos selles viisis teostunud kunstiga, organisatsioon jne. Muidugi on 'kobar' ebaselge sõna, aga üldsuse otstarbel kasutan ma just niisugust ebaselget väljendit. Palestiinas elavad tänapäeval juudid ja palestiina araablased, kusjuures mõned Palestiina araablased on Iisraeli kodanikud, kuigi enamik neist ei ole ja ei taha olla. Teadust mõistetakse kui tunnetust (protsessi ning resultaate), aga tunnetust peetakse mõnikord ka võimatuks ning teadust mõistetakse kui üht võimudiskursuse vormi. Mõlemal juhul arutame pluralismist, aga me ei saa eeldada, et arutluse tulemused on täiesti sõltumatud arutlusvaldkonnast.

Deskriptiivne pluralism saab olla absoluutselt universaalne, eitada üldse igasuguseid hierarhiaid, või siis *universalistlik*. Viimast tüüpi deskriptiivsed pluralismid väidavad mitmete hierarhiliselt sõltumatute kobaratüüpide olemasolu, kusjuures nende tüüpide eksemplarid on samuti mittehierarhilistes vahekordades, kuid eksemplari piirides on normide ja väärtuste hierarhiad lubatavad.

Deskriptiivselt pluralistlikus seisundis saavad asuda ka indiviidid (asjaolu tähtsust rõhutab nt Eisenberg 1995: 177-183). Väite (3.1) lisandub sellisel juhul väide:

- (3.2) Pluralistlik indiviid kuulub vähemalt kahte sotsiaalsesse kobarasse, mis sisalduvad erinevates hierarhiates.

Inimene võib olla kanadalane, naine, akadeemiline uurija, juut. Inimene võib olla kanadalane, mees, pankur. 'Kuuluvus' lauses (3.2) võib tähendada enesesamastamist, teiste poolt samastamist, mõlemat, aga ka kuuluvust tunnuste alusel, sõltumatult asjaosaliste teadlikkusest kuuluvuse kohta.

---

<sup>34</sup> Inglise keeles võiks olla *cluster*.

Inimkond on mingis mõttes eksisteerinud miljoneid aastaid (kitsamalt inimest mõistes umb 50 000...100 000 aastat). Tõenäoliselt eksiteerib inimkond ka veel mõnda aega pärast praegust hetke. Ma võime kasutada sõna 'ajalooline' tähistamiseks inimkonda kogu tema olemasolu jooksul, aga ka veidi rangemalt, tähistamiseks erinevaid seisundeid koos nende järjestusega. Nii on võimalik väita, et inimkonna areng viib pluralismist monismi (mittepluralistlikku ühtsusseisundisse). *Ajaloolise* pluralismi ontoloogia pooldaja saab väita, et me asume kaasajal pluralistlikus seisundis, kuigi ta võib ka väita, et mingil lähedasel või kaugel hetkel saame me asuma monistlikus seisundis. Loomulikult on loogiliselt sama võimalik teine ajaloolise pluralismi variant: seisukoht, et pluralism saab eksisteerima ka tulevikus.

Deskriptiivne pluralism on väide faktilise pluralismi tegelikust eksisteerimisest, sõltumatult faktilise pluralismi väärtuslikkusest. *Normatiivne pluralism* tähendab vähemalt väidet:

- (3.3) Piirkonnas  $T$  peaks eksisteerima erinevaid sotsiaalseid kobaraid, mis ei ole omavahel hierarhilistes vahekordades.

Väide (3.3) toetub õigustavale väärtusotsustusele:

- (3.4) On hea, et piirkonnas  $T$  eksisteerib erinevaid sotsiaalseid kobaraid, mis ei ole omavahel hierarhilistes vahekordades.

Väärtusotsustus (3.4) toestab erinevaid normatiivseid seisukohti ja viimastest tulenevaid poliitilisi tegevusprogramme. Näiteks võib piirkonnas  $T$  eksisteerida vaid üks rahvuskultuur. Mitme rahvuskultuuri eksisteerimise headus ei tähenda veel tingimata kohustust asustada piirkonda  $T$  mingi teise rahvuse (rassi, religiooni, kunstivoolu) liikmeid või kohustada mõningaid piirkonna  $T$  elanikke vahetama oma identiteeti kas mõne muu olemasoleva identiteedi omaksvõtmise teel või

mingi uue identiteedi leiutamise teel. 'On hea' keelab tõkestada toiminguid, mis viivad kobarate paljususele, kuid ei kohusta neid sooritama. Täpselt samuti ei määra (3.4), kas iga-suguse kobaraerinevuse olemasolu on hea. Sõna 'toestab' on valitud meelega, rõhutamaks mitteüksühest seost. Väärtustavad ja normatiivsed pluralistid tunnistavad mitmesuguste üleskaalumise printsiipide olemasolu<sup>35</sup>.

Normatiivne pluralism eeldab deskriptiivset. Nende vahel puudub siiski lihtne üksühene või (vähemalt range) ühesuunaline ühene sõltuvus. Samuti võib normatiivne pluralism mingi ühe ainese kohta liituda normatiivse monismiga teise ainese suhtes. Nii näiteks võib normatiivne natsionalism väita, et rahvused on kõrgeimaks hierarhiliseks ühikuks, kuid rahvustest endeist kõrgemat ühikut ei leidu. Normatiivne natsionalism võib aga ka väita, et rahvused peaksid olema kõrgeimateks ühikuteks ja pidada vastavalt vääraks globalisatsiooni soosivat poliitilist tegevust, kui sellega kaasneb rahvustest sõltumatute või nende kohal asetsevate kobarate tekitamine. Mõned feministid võivad väita, et meeste ja naiste erinevus on nii fundamentaalne, et asub kõikide ülejäänud erinevuste suhtes hierarhiselt kõrgeimal tasemel. Paljuidentiteedilisuse korral tähendab selline seisukoht normatiivselt, et samastuskonfliktides kaalub sooline samastus alati ja alati üles kõik ülejäänud samastused ning kuuluvused.

McLennani (1995: 6-7) järgi leidub tänapäeval faktiliselt kolm pluralistlike doktriinide kobarat. Metodoloogiline pluralism vaidlustab teaduse meetodi ühtsust. Sotsiokultuuriline pluralism väidab mitmete ühiskonnasuhete tüüpide, identiteetide ja isikute samastuspaljususe olemasolu. Poliitiline pluralism pooldab erinevuste tunnustamist, toetamist ja erinevuste esindatust otsuste vastuvõtmise korralduses. Poliitilise ja

<sup>35</sup> Üleskaalumise printsiipidest vt lähemalt ptk 9.

sotsiokultuurilise pluralismi vahe osutub sellega esmajoones normatiivse ja deskriptiivse pluralismi vaheks.

Lääne tüüpi ühiskondades on tänapäeval tavalevinuks hoiakupluralism (nii deskriptiivne kui ka normatiivne). Sellel tasemel alushoiakuna ei ole seal deskriptiivne pluralism ise enam problemaatiline. Ajalooliselt on deskriptiivne pluralism olnud laialt levinud (rahvastel, linnadel, isegi majadel ja perekondadel tunnistati oma jumalaid).

Problemaatiliseks võib osutada mingi entiteedi kuulumine pluralistlike (mittehierarhiliste) kobarate loetelusse. Aristoteles ei pidanud orje inimesteks. Natsionalist võib väita, et kõik kultuuriosad on hierarhiliselt seostatud ainult ja ainult rahvuskultuuri kui terviku või selle tuumaga). Natsionalisti jaoks oleks siis lubatav rääkida saksa matemaatikast, juudi füüsikast, eesti ajalookirjutamisest kui millestki põhimõtteliselt erinevatesse teadmiste liikidesse kuuluvatest kobaratest, võrreldes näiteks vastavalt prantsuse matemaatikaga, jaapani füüsikaga ja inglise ajalookirjutamisega. Natsionalisti jaoks võivad juudi ja jaapani füüsika või eesti ja vene ajaloo uurimine vastavalt teineteist täielikult välistada. Sellisel juhul oleks põhjendus saksa matemaatikas midagi põhimõtteliselt erinevat tõestusest prantsuse matemaatikas, põhjendus juudi füüsikas midagi põhimõtteliselt erinevat põhjendusest jaapani füüsikas.

Kaasajal levinud deskriptiivse globalisatsiooni tees ei tähenda tingimata väidet, et pluralism on kadumas. Tavaliselt seisneb globalisatsioonitees arusaamas, et on kadumisel teatavad pluralistlikud entiteetide liigid, nt rahvused, suveräänsed riigid või erinevad majanduspiirkonnad.

Pluralismi vaidlustas minevikus marksism. Marksism väitis deskriptiivselt entiteetide ja tegevusalade hierarhiat (majandus on mõjukam ning kõrgem poliitikast ning kunstist, majanduslikud klassid kõrgemad ja mõjukamad rahvustest).

Marksism väitis ajalooliselt erinevate entiteediliikide tulevast hääbumist (rahvuste ühtesulamine, klasside kadumine, perekonna<sup>36</sup> puudumine). Tänapäeval ei ole marksism mõjukas. Esitatud kujul ei ole marksism ka õige, sest tuumasõda (mittemajanduslik tegevus!) saab inimkonna hävitada, kuid tuumasõja alustamisotsus on mentaalne ja ei ole üheselt tingitud tuumarelva olemasolust<sup>37</sup>. Siit ei järeldu, et kõik marksismi kuulunud komponendid on valed või et marksism ei sisestanud 19. sajandil ühiskonna mõttesse probleeme ja lahendusi, mis ühiskonda oluliselt mõjutasid ja millest mõned on nüüdseks muutunud üldlevinuks (nt arusaam tehnika osast inimeste elus ja inimühiskondade ülesehituses).

19. sajandi liberaalne assimilatsioonism vaidlustas pluralismi ajalooliselt. Tolle sajandi suhtes minevikus ja 19. sajandi enda inimkonnas oli sellelt seisukohalt vaieldamatuks deskriptiivne pluralism. Oleviku ja tuleviku ideaalseisundiks oli aga vaba turumajanduslik ühiskond, milles inimesed on mõningate ühiste asjade ajamiseks koondunud riiki(desse), kuid milles puuduvad muud samastused. Indiviid oli ülimuslik riigi suhtes, kuid mitte teiste indiviidide suhtes. Sellest ideaalist kauged kultuurid ja ühiskonnad assimileerusid tulevikus ise vabatahtlikult ideaalsesse ühiskonda. Inimeste asetamise eitamine jäi ka 20. sajandil paljude liberaalide keskseks veendumuseks (vt sellest veel allpool, kommunitarismi ja liberalismi erinevuse käsitluses 7. peatükis).

Eespool toodud pluralismi tähendus perekonna mõnede liikmete kirjeldusega ei kaasne väide, et igauks nendest on õige (tõeks, õigustatuks jne). Ei eksisteeri eesti, saksa ja juudi

<sup>36</sup> Ei ole päris selge, mida siinjuures mõisteti perekonna all.

<sup>37</sup> Vastasel korral oleksid need read kirjutamata ja loomulikult puuduksid ka lugejad.



füüsikat. Eksisteerib füüsika. Individuaalsete faktide kindlaks-tegemise meetodid on ühtsed kõikide ajaloolaste jaoks, sõltumatult rahvustest. Siit muidugi ei järgne, et institutsioonid, nt organisatsioonid, ei oleks mõjustatud asetusest riikidesse ja rahvustesse. Siit ei järgne ka, et teadusvälised asjaolud ei mõjusta mitte kuidagi uurimisproblemaatikat ja et teadus-institutsioonides puuduvad võimuvärgid. Globaliseerumine toimub, aga suveräänsed riigid pole kadunud.

Faktilise pluralismi olemasolu korral võivad erinevused kultuuriväärtustes ja kultuuri moodustavates tegevusviisides ('praktikates') olla institutsionaliseerunud. Kui praktikas üks rühmitus asetub poliitika raamistikku erinevaks teistest, siis on tekkinud pluralistlik politeia. Selles, kitsamas, mõttes on pluralistlikuks orjanduslikud ühiskonnad, aga ka Arend Lijpharti (1977) konsotsiatsioonistlik demokraatia. Pluralism vajab stabiilsuseks konfliktihalduse institutsionaliseerimist nii asutustena kui käitumismallidena ning nende kujundamine on praktiliseks probleemiks.

Püsivaks saab olla ka orjanduslik pluralism. Ikka ja jälle tasub korrata, et ilmselt ei saa eeldada igasuguse pluralismi automaatset õigustatust, täpselt samuti, nagu ei saa lähtuda kritiseerimata eeldusest, mis peab stabiilsust kõrgeimaks väärtuseks. Probleemiks on niisiis leida mingi pluralismi eksemplari jaoks, et just see eksemplar on (mõistuspäraselt ja mõistlikult) õigustatud.

Mõistuspärasel diskursuses pakub pluralism lahendusi kahele situatsioonile. Esimene nendest on *ühismõõdutuse* olukord. Kui kaks kobarat (nt kultuuri, teadusteoriat, moraali-doktriini) on ühismõõdutud, siis millised võiksid olla nendevälised alused nende võrdlevaks hindamiseks ja hinnangutest lähtuvaks mõistuspäraseks ning mõistlikuks poliitiliseks tegevuseks.

Teiseks situatsiooniks on *nimekirja liikmete jaotuste erinevus*. Oletame, et meil on tegemist poliitiliste väärtuste kogumiga. Selles kogumis omavad üksikud väärtused kindlat kaalu ja asetuvad nii teatavasse järjestusse (*a* on kõige tähtsam, nt *b* on tähtsuselt järgmine jne), samuti jaotuvad tegevusprogrammide toetused. Meelevaldseks formaalseks struktuurinäiteks oleks:

Tabel 1

	Pooldajaid	
	Rühmituses M	Rühmituses N
Programm A	75%	25%
Programm B	25%	75%

Isegi kui tegemist on kahe kokkulangeva nimekirjaga (kokku langevad väärtused ja nende järjestus tähtsuse alusel), on meil tegemist oluliselt erinevate kobaratega. Loomulikult ei kujuta tabel 1 endast vaid puhtloogilist konstruktsiooni. Sniderman (1997) demonstreeris selliste erinevuste olemasolu Kanada ühiskonnas elunevate rühmituste vahel. Samas uurimuses näidati ka just tabel 1 tüüpi jaotuserinevusi Kanada ja USA vahel (Sniderman 1997: 83-89, 94, 104-106, 117-118, 122-123).

## § 2. Eetiline monism ja eetiline pluralism

Ingliseelse läänemaailma moraalfilosoofide seas on pluralism hetkel vähemusvaatekoht. Meta-eetika kõrgeagadel 1930. aastatest kuni 20. sajandi viimase veerandi alguseni domineeris Hume'ist ja C. L. Stevensonist lähtuv skepsis püüdluste suhtes avastada inimestevälist väärtussubstantsi või inimestest sõltumatut väärtusentiteetide klassi, viited millele

toestuksid partikulaarsete moraaliarutluste tagatiskriteeriumid. Need kahtlused lubasid rahulikult eksisteerida utilitarismil, kuid näisid välistavat näiteks vooruse-eetikat. Pluralism ühildub mugavalt niisuguste eeldustega.

Utilitarismi mõju kahanemisega eetikas taastusid filosoofilised püüdlused avastada ja põhjendada kõikide aegade ja inimeste jaoks objektiivselt kehtivat ainumoraali. Nende otsingutega kaasneb ühtlasi ilmne püüdlus poliitikafilosoofia koloniseerimiseks moraaliteoreetikute poolt; selliseks universaalõpetuseks pretendeerib tänapäeval liberalism. Pluralism on analüütilise filosoofiaperekonna moraalifilosoofiates vähemuspositsiooniks.<sup>38</sup>

Eetiline monism tegevuse õigustusliku alusena eeldab kindlasti kolme põhimõtte tunnistamist. Esimeseks nendest on **ainukehtiva väärtuste pingerea eksistents:**

- (3.5) (3.5.1) Eksisteerib ainult üks mittetühi ja partikulaarne kõikide mõttekate väärtuste hulk

ja

- (3.5.2) Kõikide väärtuste hulgas kehtib tema liikmete range järjestatus: iga selle liikme jaoks leidub parajasti üks väärtus, mis on sellest liikmest kõrgemal, välja arvatud kõige kõrgemal positsioonil asuv väärtus.

Teiseks põhimõtteks on selle **pingerea tunnetatavus:**

- (3.6) Leidub usaldusväärne protseduur ainsa mittetühja, partikulaarse ja rangelt järjestatud väärtuste hulga avastamiseks.

---

<sup>38</sup> Vaatamata 1940.-50. aastail Oxfordi ringkondades populaarseks olnud inglise keeles moraaliväljendamiseks kasutatavate sõnade analüüsi hääbumisele on eetikas ikkagi mõttekas eristada kontinentaalset traditsiooni analüütilisest. Poliitikafilosoofias puudub igasugune kahtlus sellise eristuse osutuslikust mittetühjusest.

Kolmandaks põhimõtteks on selle **pingerea teada-olemine**:

(3.7) Inimesed teavad ainuõiget väärtuste loetelu ja järjestust.

Teadmine tähendab, et mõned inimesed on selle pingerea avastanud usaldatavate protseduuride abil. Mõned inimesed võivad mitte teada õiget pingerida ja mõned inimesed võivad praktiliselt usaldada teisi inimesi, kes sellise unikaalse väärtuste loetelu koos nende pingereaga avastasid. Praktiline usaldamine eeldab aga kindlasti, et keegi varem kasutas usaldatavaid protseduure tulemuse saavutamiseks.

Tegelikud konfliktid taanduvad niiviisi kas ebaküllaldasele teadmisele või asjaolude mittetundmisele. Iga reegel rakendub mingite tingimuste täitumise korral ja tundes valesti tingimusi, võime rakendada asjasse mittepuutuvat reeglit. Ilmselt eeldab range eetiline monism, et nende väärtuste realiseerimine on kas (a) inimeste õigeks või tegelikuks eesmärgiks või (b) õigustatud eesmärgiks. Hegeliaanluses või stalinismis pooldatakse essentsialistlikult käsitlust (a). Mõjukad liberalismivoolud asuvad seisukohal (b). Me võime muidugi seletada konflikte väitega, et mõned inimesed on valinud teadlikult kurjuse poole, kummardavad kuradit, on imperiaismi ja kodanluse (või kommunistide) vabatahtlikud ja palgalised agendid.

Võib ehitada ka vähem rangeid moraalimonisme. Need sõnastavad (3.5.2) nii ümber, et tegemist pole range järjestusega, kuigi ühe absoluutselt üleskaaluva väärtuse nõue peab säiluma. Äärmisel juhul võivad kõik ülejäänud väärtused asuda teisel positsioonil, kohe järgneda kõrgeimale väärtusele. Vastavalt muutuvad siis ka (3.6) ja (3.7).

Nüüdisaegses moraalifilosoofias on esindatud ka liberalismile vastanduv pluralistlik vähemusseisukoht. John Kekes

(1993) põhjendas doktriini, mis väidab, et (i) eksisteerib väärtuste paljusus ja sõltuvus tingimustest ning puudub üks universaalne kõiki teisi alati üleskaaluv väärtus; (ii) konfliktid on vältimatud; (iii) mõistlikud konfliktidelahendused on võimalikud, välja arvatud äärmuslikes oludes; (iv) heade elude pluraalsus tähendab väärtuspositsioonide ühismõõdutust ja mittevõrreldatavust; (v) moraaliprogressi mõiste on siiski mõttekas; (vi) relativism on väär, sest vähemalt partikulaarseid väärtusotsustusi on võimalik õigustada kontekstist sõltumatute alustega.

Kekesi väide (vi) püüab tõrjuda üht põhimist vastuväidet eetilisele pluralismile. Kui puudub kõige kõrgem väärtus, kuidas siis on võimalik hukka mõista natsiste või mõnu saamiseks inimeste tapjaid! Kui leiduvad alused mõnedele partikulaarsetele moraaliotsustustele, siis on võimalik vaateid ja seisukohti moraalimaailmast välja heita, kuigi mõne teooria suhtes pole seal lõppotsust võimalik langetada.

Moraalipluralismi kaitse ja kurjuse hukkamõist oli keskseks ka Stuart Hampshire (1992) jaoks; kurjuse näiteks oli tema jaoks natsism.<sup>39</sup> Hampshire argumentatsioon põhines Hume'i kriitikal ja eitas Hume'i seisukohta *ought*-väidete mittetuletatavusest *is*-väidetest. Tegemist on muidugi kultuuri asetatud argumentatsiooniga. Inglise ja saksa keeles teatavasti leiduvad eraldiseisvate sõnadena modaalsed verbid, mis eesti keeles puuduvad.

Partikulaarsete lahenduste strateegiat pluralismi kaitseks kasutatakse ka Jonathan Gloveri (1990) poolt arutlustes reaalsete poliitiliste vaidluste lahendamise moraalsetest tugiseisukohtadest. Kui puuduvad absoluutsed üleskaalumise printsiibid, siis eutanaasia võib osutada moraalseks ja eutanaasia

<sup>39</sup> St. Hampshire on väljapaistvaid filosoofe, kes samal ajal oli väljapaistvaks ka mittefilosoofilises tegevuses reaalses maailmas. II maailmasõja ajal töötas ta vastutavatel kohtadel Suurbritannia luures.



seadustamine mõningatel juhtudel tegeliku probleemi sünd-  
saks lahenduseks. Pluralism peab vääraks absoluutset vastu-  
seismist abordile, pluralismis on võimalik toetada abordi lega-  
liseerimist mingite tingimuste täitmise korral, kuid vastasseisu  
puudumisest ei järeldu tarvilikult abordi vooruseks kuulu-  
tamine või siis abordi lubatavuse sidumine ainult ja ainult  
lootest loobuda tahtja sellekohase sooviga.

Eetiline monism on kooskõlas levinud alusintuitsiooniga  
õige moraali olemasolust. Ajaloolaste ja antropoloogide kaht-  
lused faktilise moraalimonismi olemasolust ei lükka ümber  
eetilist monismi normativse doktriinina. Eetilise monismi  
kaitsmise põhiargumendiks on moraaliväärtuste universaal-  
sus. Tegemist on argumentatsiooniliigiga, mille eksemplariks  
oleks (Harbour 1995):

(3.8) Mõrv on alati ja igal pool mõrvaks.

Väide (3.8) ei ole ühese partikulaarse osutusega väide, vaid  
moraalikategooria esitus. Juba Hume (1751) märkis, et igas  
partikulaarses otsustuses peavad meie faktiväited olema  
õiged. Faktiväidete õigsust ei saa me määrata operatsioonalse  
selguseta regulatiivse printsiibi või mõiste tähenduses.

Võrdleme lauseid:

(3.9) Iga inimolendi tapmine teise inimolendi poolt on  
mõrv

ja

(3.10) Mõrv on õigustamatu tapmine.

Patsifistid pooldavad lauset (3.9). Inimesed, kes peavad lu-  
bamatuks tapmist enesekaitseks, pooldavad samuti väidet  
(3.9). Mõlemal juhul eelistatakse lasta ennast, oma lapsi, oma  
lähedasi tappa, kui nende elu päästmise ainus viis on tappa  
neile kallale tunginud inimene.

Läänemaaailma kriminaalseadusandlus eristab mõrva ini-  
meste seaduskohaset surmamisest (inglisekeelseks terminiks on

nt *justifiable homicide*). See tähendab väidet (3.10). Stalini Nõukogude Liidus oli mõrv kuriteoks, kuid kodanike või mitte-kodanike hukkamist väärade poliitiliste vaadete eest ei klassifitseeritud mõrvaks (tolle ühiskonna seaduste kohaselt jagunesid poliitilised vaated vääradeks ja õigeteks). Inimesed on uhkustanud sõjas nende poolt tapetud vaenlaste arvuga (seda tegid mitte ainult natsid, vaid ka keskaja või vana aja valitsejad). Duellid võisid olla moraalseks kohustuseks ja tapmist duellil ei peetud mõrvaks.

Moraali jaoks ei ole piisav meta-eetikast. Moraali jaoks ei ole piisav omada moraalitermineid ja moraalireegli(te) mõistet. Moraal muutub mallist moraaliks vaid siis, kui ta sisaldab operatsionaliseeritavaid reegleid partikulaarsete juhtumite kirjeldamiseks üldmõistete abil. Siinkohal on sobiv märkida, et Francis V. Harbour kasutas viidatud töös väidet (3.8) kui põhjendust universaalmoraali olemasolule, kuid rõhutas erinevust moraalituuma ja sekundaarmoraali vahel, kusjuures universaalsus rakendus vaid moraalituumale. Normatiivse arutelu tõesuslikke (õigeid ja vale) väiteid oli tema arvates väga vähe (Harbour 1995: 169). Eelmises lõigus toodud näited tekitavad siingi kahtlusi. Isikud  $P$  ja  $R$  võivad mõlemad pidada õigeks väiteid (3.8) ja (3.10), kuid olla konfliktis selle üle, kas tegu  $F$  oli mõrvaks (jagades faktiväiteid asjaolude kohta). Eestlane võib väita, et partisani ('metsavenna') poolt kommunistliku ametniku naise tapmine ei olnud mõrv, sest selle naise mees oli kommunist ning seega reetur. Kommunistist ametnik võib aga pidada sama tegu mõrvaks ja metsavenda bandiidiks. Kui me väidame, et reeturite naised on surmanuhtlust väärivad kurjategijad ja et nad on lindpriid ka ilma seadusjärgse kohtu otsuseta ning et reeturiks olemine on tuvastatav ilma kohtuliku protseduurita, siis on eestlase seisukoht moraalne. Kui me väidame, et iga kommunisti iga perekonnaliikme tapmine mittekommunisti

poolt on mõrv, siis oli kommunistliku ametniku naise tapmine mõrv. Kui me väidame, et mõrvaks on iga ettekavatsetud tapmine, välja arvatud õigustatud hädakaitse, surmanuhtluse täideviimine legitiimse kohtu legitiimse otsuse alusel ja tapmine sõjategevuse teostamisel, siis oli kommunistliku ametniku naise tapmine antud juhtumil mõrvaks. Partikulaarse teo klassifikatsioon sõltub partikulaarse moraali alusprintsipiidest.

Tegelikult võib osutada küsitavaks ka universaalsete moraalikategooriate iseloom. Nii räägitakse juudi ja kristlikus traditsioonis 'kurjusest' (ingl k *evil*, vene k *zlo*), kusjuures tegemist on olemuslikult keskse moraalikategooriaga. India traditsioonis teostatavas diskursuses võib see mõiste osutada millekski hoopis võõraks (Nandy 1987: 241).

Esitatud raskused tekitavad kahtlusi mingi ainsa partikulaarse universaalmoraali õigsuse lihtsast tõestatavusest. Kui need raskused lisada Kekesi argumentatsioonile väärtuste paljususest, siis ei saa ainuõige moraali kui mitte olemasolu, siis vähemalt teadaolemist lugeda piisavalt põhjendatud väiteks. Siit loomulikult ei järeldu, et mingi moraal pole õige ja moraalsus ise on mõttetu.

### § 3. Moraali ja poliitika eristatavus

Inimesed nüüdisühiskondades on sageli skeptilised kutseliste poliitikute moraalsuse suhtes, samal ajal aga loobuvad mõnikord seadmast poliitiku isiklikku moraalsust tema poliitika moraalsuse või muul viisil õigustatuse tarvilike tingimuste hulka. 1998. aastal USA-s arvas enamik valijaid, et nn Monica Lewinski afääris käitus president Clinton ebamoraalselt, kuid presidendina pidasid teda sobivaks ja kongressi valimistel ei tabanud demokraate kaotus (võrreldes valimiseelse seisuga). Selline suhtumine väljendab väidet, et teo *A* moraalsus ei ole tarvilikult sõltuv sama toimija mõne või kõikide

ülejäänud tegude moraalsusest. Analoogilist printsiipi raken-  
datakse, muuseas, ka väidete tõesuse kohta.

Normatiivset poliitilist pluralismi tasub eristada eetilise-  
st pluralismist. Goodin (1993) väitis, et poliitika aluseks on  
moraal. Selline väide toob endaga kaasa arusaama, et poliiti-  
kas on otsused, teod, asutused, režiimid olemuslikult ja  
autonoomselt<sup>40</sup> õiged või väärad. Väide moraalist poliitika  
alusena ei ole aga samane väitega moraalist kui ühest poliiti-  
ka toetusõigustusest. Esimene väide taandab poliitika moraa-  
lile, teine vaid seob neid.

Benjamin Barberi järgi (1988: 193-211) on poliitika re-  
dutseerimine moraalele (ja ka filosoofiale) põhimõtteliselt  
väär, sest probleemid, mida mõlemas lahendatakse, erinevad  
omavahel olemuslikult. Barber rõhutab, et poliitika tuletami-  
ne aluseks olevatest põhimõtetest on väär. Filosoofide seas on  
Barberi arvates levinud ideaal kõige põhjendamisest vaid  
universaalselt tõeste lähteprintsiipidega. Poliitikafilosoofia  
jaoks oleks see väärtee, mitteamusaamine poliitikast.

Moraalipobleemi kujuks Barberi järgi on küsimus, mida  
**mina** peaksin tegema. Poliitikaprobleemi kujuks on aga küsi-  
mus, mida **meie** peaksime tegema, **kui** meil puuduvad  
ühised kriteeriumid. Barber pooldab levinud seisukohta, et  
poliitikasse kuuluvad olemuslikult kokkulepped võimu kasuta-  
miseks ja et poliitika on vastastikuste kompromisside väli.  
Demokraatliku poliitika suhtes on Barberil muidugi õigus.  
Tõsi, enamik poliitikat on olnud mittedemokraatlik. Moraal-  
sed ristsõjad on kindlasti mittevasturääkivad mittedemo-  
kraatlikule poliitikale. Mind veenab Locke'i tüüpi õigustus

---

<sup>40</sup> St mitte meie või nende jaoks väärad, mitte nendes tingimustes väärad  
ja nendes õiged, vaid õiged või väärad, sõltumata eesmärkidest,  
arvamustest, tingimustest; õigsus ja väärus oleks sellisel juhul sisemine  
omadus.

demokraatiale, kuid islamiusuline autor võib väita, et demokraatia on vastuolus Koraaniga ning seetõttu väär (Saleem 1981: 102). Islamiusuline autor võib väita, et demokraatlikkusesse politeiadesse on sisse imbunud kurjus, sest nad ei jälgi islami ideaale (Ahmad 1975: 133), nii näiteks peab nii valijas-konna kui ka esinduskogude liikmeskond olema piiratud vaid vooruslike isikutega (Ahmad 1975: 141).

Moraali ja poliitika eristamise ülesande lahendamisel on indiviidi ja ühiskonna eristamist kasutanud ka teised autorid. Nii langeb moraali ülesannete suhtes Barberi seisukohaga kokku Alan Browni (1986: 11-12) käsitlus, kuigi poliitika suhtes Browni arvates on keskne ühise hüve – parima ühiskonnakorralduse – leidmine; Browni revolutsiooniline holism poliitika kui ideaalse seisundi otsingu suhtes erineb Barberi arusaamast poliitikast kui tegutsemisest üksiksituatsioonides.

Poliitika on kindlasti aladetermineeritud moraali poolt. Poliitikat konstitueerivaks osaks on otsuste vastuvõtmine. Otsustamist ei saa lõputult edasi lükata. Oletame näiteks, et me tunnistame loomulikku õigust enesekaitseks. Sõja alustamine on tavaliselt agressioon, aga kui väikeriigi valitsusel on olla alust veendunud, et naabruses asuv tunduvalt suurem riik valmistab ette väikeriiki hävitavat tuumalööki, siis kallaletung suurema riigi sõjatööstusele ning vägedele võib olla õigustatud preventiivseks aktsiooniks. See otsus tuleb vastu võtta mittetäieliku teadmise situatsioonis. Looduskatastroofi (või finantskatastroofi) saabumisel võib täpselt samuti leiduda väga vähe aega kõikide asjaolude uurimiseks. Otsused tuleb vastu võtta ebaselguse tingimustes.

Tegelikult, muidugi, pole täidetud tingimus (3.7). Arutelud eetikas võivad selle täidetust mõnikord eeldada, kuid reaalses poliitikas see võimalus puudub. Lisaks ei oleks enamiku poliitiliste otsuste jaoks piisav omada teadmisi isegi pingerea mõnest kõige kõrgemal asuvast väärtusest, sest otsustada



tuleb näiteks, kas anname järgmisel aastal rohkem raha keskkoolidele või algkoolidele. Eesmärkide ja väärtuste jagamisest ei tulene, et isikud, kes neid jagavad, jagavad ka avalike tegevusprogrammide pingeridasid (programmiloetelusid koos nende järjestustega).

Pole selge, kas tingimus (3.6) on täidetav. Käsu õigustatavus ainult ja ainult kirjeldusega on olemuslikult vaieldav. Puuduvad teaduses kasutatavate protseduuride usaldatavusega võrreldavad protseduurid väärtuste pingeridade kindlakstegemiseks. Sellised protseduurid peaksid nähtavasti kindlaks tegema ka alles tekkimata nähtuste väärtuslikkuse. Kui monarhiat polnud tekkinud, ei saanud mõttekalt küsidagi monarhia õigustatusest. Rawlsi hüpoteesid otsustamisest algsituatsioonis pole põhimõtteliselt kontrollitavad, kuigi äratav kahtlust, kuidas saab inimene omada kogemust olla naiseks ja meheks, teadmata, kumb nendest ta on. Igal juhul tuleb poliitilised otsused teha enne, kui on saavutatud perfektna moraalse teadmise. Pingeridade vaieldavus kuulub poliitika olemusse.

Läbirääkimised kuuluvad demokraatliku poliitika olemusse, aga kokkulepped ja läbirääkimised on legitiimsed ka mittedemokraatliku poliitika koostisosana. Kas moraal on kokkuleppe küsimus? Vastus on eitav. Moraaliprobleeme ei lahendata hääletamisega. Moraalset enamust ei moodustata huvirühmade kauplemise tulemusena. Moraal ja poliitika moodustavad erinevad inimeste elu valdkonnad.

Esitatust ei tulene, et moraalil ja poliitikal puuduvad kokkupuutepunktid ning ühisosa. Kui moraal eristub poliitikast, siis saame arutada nende seostest. Üksühese seose ja taandatavuse puudumisest ei tulene, et osalised ei puutu teineteisesse. Moraal saab olla ja tegelikult on asjassepuutuvaks teguriks poliitika kujundamisel, ta ainult ei määra kõike jäägitult.

Kekes (1993: 161-178) rõhutas, et pluralist saab tunnistada moraaliveärtuste kõrval (mitte neist all- või ülalpool) teisi väärtuste liike, näiteks esteetilisi. Seda tüüpi pluralism on moraalsest monismist ilmselt paremas kooskõlas poliitika kui tegevusala ja -viisi omadustega.

## **§ 4. Poliitiline pluralism ja poliitiline liberalism**

20. sajandi filosoofias kaitsesid normatiivset pluralismi teatavasti USA varajase pragmatismi kujundajad William James ja John Dewey. Normatiivne pluralism oli iseloomulikuks osale Briti poliitikateoreetikutele, nt sotsiaaldemokraatlikele Harold Laskile ja G. D. H. Cole'ile või katoliiklikule J. Neville Figgisile (viimase aastakümne ülevaateid ja uurimusi nende pluralismist vt nt McLennan 1995: 31-34; Eisenberg 1995: 63-83).

Mõjukaks normatiivse pluralismi kaitsjaks ingliskeelses poliitilises mõttes oli Isaiah Berlin. Berlin väitis (1969a: 125), et vabadus pole inimeste ainsaks eesmärgiks. Ta kirjutas, et esineb olusid, mille kohta üks 19. sajandi vene kirjanik ütles õieti: jalanõud on tähtsamad Shakespeare'i töödest. Egiptuse talumehele on riideid ja ravimeid vaja rohkem isiklikust vabadusest ja enne isiklikku vabadust (Berlin 1969a: 124). Loomulikult ei kahelnud Berlin selles, et Egiptuse talunik vajab vabadust. Vabadus oli Berlini jaoks inimeseks olemise osa (1969b: lx). Berlin käsitles inimesi olenditena, kellele on iseloomulik omaduste, eesmärkide ja vajaduse paljususe. Tegemist võis olla üksikute omadustega, eesmärkide ja vajadustega tiheda seotusega, kuid siiski olid need erinevad ja seetõttu tuli neid hoida erinevana ka mõistetes. Berlini kuulus ja palju vaidlusi tekitanud arutelu kahest vabaduse kontseptsioonist (1969a) on tegelikult wittgensteinliku keeleteraapia teostuseks,

kuigi Isaiah Berlin ise ei kuulunud wittgensteiniaanide hulka. Berlin käsitles vabaduse mõistet ilmselt perekondlike sarnasuste vaimus ja hoiatas, et me peame eristama ja mitte segi ajama selle mõiste erinevaid kasutusviise, sest üks viimastest soosis totalitarismi enam kui teine. Positiivse vabaduse alla mahutatud eesmärgid olid tema arvates heakskiidetavad, kuid hädaoht seisnes nende lihtsustavas liigitamises üheainsa liigi juhtumiteks. 'Positiivne vabadus' osutus kergesti kuritarvitatavaks, kuigi Berlin oli muidugi teadlik, et kuritarvitus on alati võimalik. Berlin pooldas vabadust, oli natsismi ja kommunismi vastane, ometi oli ta meie sajandi mõjukamaid poliitilisi pluraliste.

USA 20. sajandi poliitikateoorias on väljapaistvaks normatiivse pluralismi kaitsjaks Robert A. Dahl<sup>41</sup>. Demokraatia tingimuseks on Dahli järgi polüarhia, olukord, milles ühiskonnas puudub ühtne hierarhia. Polüarhias on näiteks riigivõimulik hierarhia lahutatud majanduslikust (totalitaarsetes ühiskondades on olemas vaid üks hierarhia). Demokraatia on Dahli jaoks normatiivselt ainuõigustatud või kõige paremini õigustatud poliitikakorraldus (Dahl 1989: 37-209).

Pluralismi tüüpalternatiiviks on liberalism. Akadeemiline liberalism on USA-s mõjupositsioonidel paljudel poliitika filosoofia ja õigusfilosoofia suundadel ja poliitika eetiliste ainualluste kaitsjate seas. Range liberalism eeldab ainuõige eesmärkide ja väärtuste pingerea olemasolu, kusjuures mõlemad sisalduvad selles pingereas nii liikidena kui eksemplaridena. Pingerea tipus on liberalismis vabadus. Vabaduse toetamine näib rangete liberaalide jaoks tähendavat, et sallivus on õigustatud küll isiklike veidruse suhtes, kuid kõiges muus

<sup>41</sup> Dahl (1989) esitab versiooni, mis tõenäoliselt erineb mõnevõrra Dahli varasematest töödest (vrld Eisenberg 1995: 95-96), kuigi mõisted nagu 'polüarhia' sisalduvad Dahli kõikidesse perioodidesse kuuluvates teostes (vrld nt Dahl 1989 ja Dahl and Lindblom 1953).

tuleb jagada liberaalide vaateid. Loomulikult ei saa siinjuures viidata range liberalismi pühale tekstile. Liberalismis ei saa olla autentselt autoriteetseid tekste nagu näiteks marksismis. Tegelikus liberalismis (nii nagu see sõna on läinud kasutusse USA akadeemilises maailmas) eksisteerib ikkagi erinevusi poliitiliste prioriteetide praktilises määratlemises.

Liberalism võib deskriptiivses kultuuridepaljususes<sup>42</sup> osutada inimestele surmavaks. Jack Snyder ja Karen Ballantyne (1996) näitasid, et inimõiguluse aktivistide<sup>43</sup> toetus vabale ajakirjandusele ja eriti raadiosaadete vabadusele oli Ruanda genotsiidi soodustanud tegurite hulgas mõjukal kohal. Nende argumentatsioon laieneb loomulikult ka demokraatia toetamise tagajärgedele (Snyder 1998). Kümnekond aastat varem esitas samalaadse kontseptsiooni Jacques Barzun (1987) ja seda näivad tõsiselt kinnitavat uued uurimused rahu jaluleseadmise kogemustest rahvusvaheliste aktsioonide tulemusena (David 1999).

Isaiah Berlini intellektuaalse tegevuse kõrgperioodil võis enamik globaalseid praktilisi ohte inimestele võrsuda tema poolt positiivseteks vabadusteks nimetatud väetiste abiga. 20. sajandi lõpul ja 21. sajandi alguses on soovitatav enestele teadvustada, et meie poolt vabaduse, inimõiguste, demokraatia ja lihtsalt korraliku elu nõudmine kõikidele kõikjal võib osutada hädaohtlikuks neile, kellele me seda nõuame ja muuta konflikte hädaohtlikuks ka meile. Hädaohtude allikaks on sellisel juhul katse suruda teistsuguste kultuuridega ühiskondadesse kogu kultuuriga mitteseostatud ja mitteseostuvaid

---

<sup>42</sup> Täpsemalt: deskriptiivse kultuuridepaljususe mõistele vastavas situatsioonis.

<sup>43</sup> Inimõiguluse aktivistideks nimetatakse praktilises poliitikas osalejaid indiviide ja organisatsioone, kes tegutsevad inimõiguste eest võitleva surverühmana; aktivistidest saab eristada teoreetikuid; üks ja sama indiviid saab loomulikult olla aktivistik ja teoreetikuks.

üksikeksemplare meie kultuurist või kultuuriideaalist. 'Meie' all ma mõistan siinkohal 'lääne' kultuuri, mitte tingimata Eestimaa eesti kultuuri. Igatahes on ilmne, et partikulaarsete toimingute pingereastamine võib osutada suurte õnnetuste, isegi katastroofide allikaks.<sup>44</sup>

Range liberalism pole liberalismi ainukene nüüdisaegne variant. Richard Bellamy (1992) kaitses näiteks *demokraatlikku liberalismi*, mis ühendas liberalismi pragmatismiga. Seda tüüpi liberalism ei saa toetada ainukehtiva pingerea olemasolu kõikide ühiskondade jaoks. Bellamy märkis, et õigused ei sobi kõikide legitiimsete poliitiliste süsteemide alusõigustuseks, sest õigused omavad mõtet ainult mõnede spetsiifiliste eluvormide koordineerivate printsiipidena (Bellamy 1992: 255).

Bellamy argumenteeris seisukohta, mille kohaselt positiivse ja negatiivse vabadusega kaasnevad mittevõrreldavad väärtuste hulgad. Puudub meetrika võrdlemaks näiteks heaolu ja libertaarliku turuvahekordadesse mittevaheselemise paremusi ning halvemusi. Range (Bellamy terminoloogias 'eetiline') liberalism jagab Bellamy järgi marksismi ja igasuguse sotsialismiga perfektsionismi pattu.

## § 5. Pluralismi piirid

Deskriptiivse pluralismi olemasolu on faktiküsimus, mis laheneb vähemalt ühe deskriptiivsele pluralismile vastava olukorra leidmisega. Maailm oli kindlasti deskriptiivselt pluralistlik aastal 1950, niisiis pole meil tegemist probleemiga selle sõna kitsamas tehnilis-teadusfilosoofilises mõistes (vt sellest Valt 1979). Deskriptiivse pluralismi võimalikkuse piiride kindlakstegemine toimub empiirilise teooria või empiiriliste teooriate abil, st teooriate abil, mis on empiiriliselt

---

<sup>44</sup> Teistes politeiades vahelemise probleemi vaadeldakse käesolevas teoses 9. peatükis.



kontrollitavad. Mõlemal juhul on tegemist esmajoones sotsioloogia ja ajaloo probleemideringiga. Normatiivse pluralismi piiride põhjendamine on normatiivse pluralismi pooldajate jaoks keskne ülesanne. Kui **kõik** on lubatud ja lubatav, siis on üheaegselt lubatud ja lubatav pooldada patsifismi ja sõda kõrgeima väärtusena.

Kas usuvabadus on kooskõlas õiguse kehtestamise ja teostamisega usuühingute kaudu? Kunagise Türgi impeeriumi *millet*-süsteem kujutas endast mingit selletaolist lahendust (vt ka hiljutist käsitlust selle kohta Grillo 1998: 75-96). Ateistide vabaduse probleemi saaks siinjuures ehk tehniliselt lahendada nende käsitlemisega religioosse kogukonnana, kelle usuks on, et jumalaid pole. Islamis pole see lahendus vastuvõetav.

Kui me tunnistame täielikku usuvabadust, siis me peame tunnistama sobilike islamiinstitutsioonide õigust mõista Salman Rushdie surma tema raamatu eest "Saatanlikud värvid". Islamis puudub religiooni ja seadusandluse lahutatus (nt Ahmad 1975: 189). Sellise õiguse tunnistamine erineb küsimusest, kas Rushdie'i hukkamõistmist ja üleskutse väljakuulutamist Rushdie'i tapmiseks toimetati õigete islamireeglite kohaselt. Islamis tunnistatakse süüdistatu õigusi ja islamluk kohtupidamine ei toimu meelevaldsete reeglite kohaselt. Islamluk kohtupidamises eksisteerivad selgelt määratletud legitiimsuse piirid. Süüdistataval on kindlasti õigus ennast kaitsta ja enne otsuse langetamist tuleb arvestada tema süüd pehmenavat käitumist (vt ka Awad 1982).

Tööstuslik ühiskond ei saa eksisteerida, kui ühel ja samal ajal ja ühes ja samas tööstusliku ühiskonnaga riigis on nii õige kui väärik hukata inimene sama teo eest. Selles seisneb tegelikult probleem Rushdie'i raamatust. "Saatanlikud värvid" oli sügavalt solvav ausatele islamiusulistele viisil, mis oli islamis

kuriteoks (nende tunnete ja argumentide selgitust vt Akhtar 1989 ja Parekh 1990). Mina ei ole tundnud ega saa "Saatanlike värsside" lugemisel tunda samalaadset solvangut või üldse solvangut. Ma ei ole islamiusuline ja ma ei ole sotsialiseeritud islamilikku või mingisse muusse religioossesse mõtteviisi. Ma ei kiida üldreeglina heaks teiste inimeste sügavate veendumuste solvamist, kuid ma ei saa kuidagi omaks võtta ideed, et teiste inimeste uskumuste solvamine on surmanuhtlust õigustavaks patuks. Võib olla mõttekas väita, et mingite tegude eest on surmanuhtlus karistusena mõttekas. Surmanuhtluse eitamine ei välista sellise väite mõttekust: mõttekad laused saavad olla väärad, mõttetute puhul ei saa (ei ole mõtet) eristada tõde ja vale. Mina olen veendunud, et surmanuhtlus ei ole lubatav viis hakkama saada minu omadest äärmiselt erinevate või väga väärade või suurt moraalselt kurjust esitavate ja kaitsvate vaadetega<sup>45</sup>. Arvutiseeritud hilistööstuslikku ühiskonda ei saa ülal hoida, kui selles rakenduvad seaduste süsteemid annavad sama juhtumi kriminaalsuse ja surmanuhtlust väärivuse kohta vastupidiseid tulemusi.

Igasugune poliitika riigis on seotud tuumikvalikutega selle partikulaarse riigi ülesseadmise ja toimimislaadi kohta (Loone 1995c). Need primaarsed valikud sisaldavad otsustamist selle riigi territooriumi ulatuse ja teostatava poliitilise režiimi kohta. Igapäevased poliitilised valikud teostuvad tuumikvalikutega määratud välja raamistikus.<sup>46</sup> Loomulikult ei ole välistatud sarnasused erinevate tuumikvalikutega määratud

---

<sup>45</sup> Selle seisukoha pooldamiseks ei pea isegi tingimata olema J. S. Milli järgiv liberaal. Antud kontekstis ei oma tähtsust, kuidas niisugust seisukohta õigustatakse.

<sup>46</sup> Esitatu on lihtsustatud mudeliks. Igapäevaste ja tuumikprobleemide vahel esineb erineva üldsusega kihte. Me loome arvutiga dokumenti nt tekstitöötlusprogrammiga, mis on omakorda kirjutatud kindla operatsioonisüsteemi jaoks.

politeiades töötavate tegevusprogrammide ja poliitiliste doktriinide vahel<sup>47</sup>.

Poliitiline pluralism on teostatav, kui poliitilises protsessis osalejad jagavad tuumikvalikute tulemuse. Osalised võivad lahkneda valikute õigustuseluste leidmises. Niisugused lahknevused tekitavad pingeid, kuid poliitika tähendab pingeid. Kui osalised jagavad tuumikvalikute tulemusi, siis on pinged hallatavad. Vaidlus Rushdie' üle oli esmajoonel vaidlus Briti politeia ja globaalse inimühiskonna tuumikvalikute üle, mille osalisi lahutas vastuolu valiku(te) õigustatud tulemuste üle.

Mis puutub Rushdie' loosse, siis Bhikhu Parekh (1990: 704-709) märkis, et Suurbritannias toimunud vaidluste teravust suurendas erinev arusaamine sellest, milline oli tegeliku tuumikvaliku tulemus. Islamiusulised heitsid riigile ja liberaalidele ette nende usu diskrimineerimist (võrreldes näiteks kristluse ja juudiusuga), kuna Briti seadused kaitsesid teisi uskusid pilamise eest ja kuna Briti õigussüsteem faktiliselt tunnistas tsiviilõigusliku pluralismi, nt mõningaid Briti õigusega vastuolus asetsevaid islami perekonnaõiguslikke norme.

Isegi kui riigi kodanikkonnas leidub täielikult vastandlikke seisukohti tuumikvalikute õigustatud tulemuste üle, võib pluralistlik riik säilitada hallatavuse ilma pideva massilise vägivalla kasutamisetä. Nii näiteks ei tekita raskusi liberaalse demokraatia valitsetavuse säilitamiseks tavaliste demokraatlike protseduuride abil väike arv natsismi või Põhja-Korea tüüpi kommunismi pooldajaid. Kui aga näiteks  $\frac{1}{3}$  elanikkonnast pooldab natsismi,  $\frac{1}{3}$  pooldab stalinismi ja ülejäänud liberaalset demokraatiat, siis selline politeia pole demokraatlikul viisil juhitav. Kui riigi piire või kogu riikliku ühiku olemasolu vaidlustab väike ja territoriaalselt hajunud vähe-

<sup>47</sup> On olemas MS Word Windowsile ja Macintoshidele, Lotus WordPro Windowsi ja OS/2 Warpi jaoks, Corel WordPerfect Windowsi ja Linuxi jaoks.

mus, siis demokraatliku riigi tegutsemine on võimalik, kuigi mõnikord tekib raskusi. Lõhestunud kogukonnad on ohtlikud demokraatliku riigi eksisteerimisele, kui nad ei jaga tuumikvalikute tulemusi nii ühiku kui ka režiimi suhtes.<sup>48</sup>

Faktiliste tuumikvalikute komplektide paljusus on kergemini hallatav riikidevahelistes suhetes, võrreldes hallatavusega riigi sees. Iraagi, Suurbritannia, Hiina, Põhja-Korea ja USA poliitilised operatsioonisüsteemid põhinevad erinevatele tuumikvalikutele. Kui eksisteerivad suveräänsed riigid ja iga tuumikvalikute süsteem töötab ühes riikidest, siis saab selline süsteem püsida tingimusel, et (A) ühegi osalise välispoliitilise tuumikvalikusse ei kuulu otsus vägivaldselt muuta teiste ühikute piire oma ühiku kasuks (kuni nende täieliku annekteerimiseni) ja (B) et ükski osaline ei tarvita jõudu (olgu siis sõjalist või majanduslikku) teise osalise poliitilise režiimi muutmiseks.

Vägivaldsed ristsõjad või džihhaadid on sellise süsteemi stabiilsuse säilitamiseks lubamatud. Kui osalevad politeiad eristavad avalikku ja eraviisilist, siis eraviisilised avameelsed kommentaarid teiste politeiade kohta, kui neid tehakse oma politeia piirides, ei ole aga süsteemi hävitavad ristsõdadest loobumise tingimuse täidetuse korral. Sedalaadi maailmas on mõningane vabadus võimalik.

Orjuse valimine õigustatud seisundina ei ole kunagi õigustatud. Sotsiaalne ebavõrdsus ja selle seadusandlik legitimeerimine seisusliku korra näol võib olla teatavates tingimustes (mittetööstuslikud ühiskonnad) vältimatu, kuid **kui** valik seisneb ainult orjuse ja seisusliku korra vahel, **siis** ilmselt on ainuõigustatud seisusliku korra valimine. Kui me otsustame suruda orjapidamise maha vägivallaga, sest näiteks orjapidajad keelduvad loobumast orjapidamisest, siis riigi piirides

<sup>48</sup> Lõhestunud kogukondade mõiste ja lõhestunud vähemuste olemasolu tulemuste analüüs demokraatia funktsioneerimisele toetub Giovanni Sartori käsitlusele (1987: 238-239).

on tulemuseks kodusõda ja selle algatamine orjuse vastu on õigustatud. Rahvusvaheliselt tähendaks see vajadus okupeerida mõned riigid ja asutada nendes koloniaalrežiim, mis peab alla suruma mõned kohaliku elanikkonna sügavad veendumused. Mõned religioonid lubavad orjust, kuigi nõuavad orjade humaanset kohtlemist. Orjad tahavad saada vabaks, aga mõnele nendest meeldiks pärast vabanemist saada ise orjapidajaks. Orjanduse mahasurumine teistes riikides tähendaks nendes demokraatia võimatust (ja nende elanikelt tuumikvalikute tegemise õiguse äravõtmist). Pluralistliku riikidesüsteemi olemasolu võib olla veidi paremini töötavaks väljapääsuks sellest olukorrast ja vähendada vastuoluliste valikute hulka politeias.

Rahvusvahelise valitsemise üksikotstarvete teostamiseks loodud eriorganisatsioonid nagu Euroopa Liit või NATO esitavad sisseastumistingimusi tuumikvalikute tulemuste kohta. Need tingimused ei ole tänapäeval vastuolus pluralismiga. Nendesse organisatsioonidesse võib mitte astuda. Rahvusvahelise pluralismi tuumikvalikute hulk erineb siseriikliku pluralismi tuumikvalikute hulgast. Globaalse rahvusvahelise süsteemi tuumikvalikutesse kuuluvad otsused agressiooni lubatavuse-keelatuses kohta ja lugupidamine suveräänsusest (sõltumatult ühikust või režiimist lugupidamisest). Nendesse ei kuulu valikud demokraatia või siseriikliku vabaduse küsimustes. Riikide andumus mitmesugustes deklaratsioonis väljakuulutatud väärtustele ja nõuetele on mõneti silmakirjalik. ÜRO-st ei ole välja heidetud ühtki riiki ÜRO kohustuslikes dokumentides sisalduvate inimõigusi määratlevate normide mittetäieliku täitmise eest.

Nüüdismaailm pole tingimata parim kõikidest võimalikest maailmadest. Natsism ja nõukogude kommunism välistasid vabaduse ja pluralismi. Nende mittehukkamõistmiseks puudusid ja puuduvad õigustused. Samuti puuduvad õigustused



kaasaja diktaatorite mittehukkamõistmiseks, kuigi on väär alustada sõda vabaduse ja demokraatia pealesurumiseks teistele rahvastele. Kui kogu inimkonnas tõesti saavutub ühtsus poliitiliste tuumikvalikute tulemuste kohta, siis muutub võimalikuks praeguste riiklike ühikute vaba kokkusulamine üheksainsaks ühikuks. Tasub aga arvestada, et eraldumissoov iseseisvaks riigiks võib osutada koloniseeritute vabanemiskatseks (Nairn 1996). Siinkaitstud pluralistlik pragmatism võib seega olla nii konservatiivseks kui ka mittekonservatiivseks seisukohaks.

**Eero Loone**

## 4. VAJADUSED JA NENDE MÕISTMINE: MÕISTED

Käesolev peatükk selgitab mõisteid, loomaks ümbrust probleemilahendustele, mida me selles raamatus otsime. Ots-tarve piirab abinõude valikut: ma ei pretendeeri süsteemsele käsitlesele arutletavatest mõistetest. Rahuldavat vajaduste, huvide ja soovide üldanalüüsi kirjanduses ei leidu; puuduvad isegi väljakujunenud põhimised variandid. Peatüki üheks ülesandeks on juhtida analüütiliselt tähelepanu keelekasutuse keerukusele ja avada juurdepääs aineseväljale.

### § 1. Vajadusotsustused

Tänapäeva majandusteadus kasutab *subjektiivset* vajaduse mõistet: vajadus samastatakse indiviidi eelistustega. Need eelistused on mõõdetavad ja üksiku majandusotsuse seisukohalt sõltumatud suurused. Majandusteadus lähtub eeldusest, et inimindiviid ise määrab oma eelistused. Loomulikult teab üksiku valikutoimingu ulatuses inimene ise ja teab paremini kõikidest teistest inimestest, mida ta eelistab. Üksiku kaheobjektalise valikutoimingu piirides on mõttetu väita deskriptiivselt: "Sina arvad ja oled veendunud, et sa eelistad *A*-d *B*-le, aga **tegelikult** eelistad sa hoopis *B*-d *A*-le."<sup>49</sup>

Normatiivselt soosib see kontseptsioon vaba kaupade- ja tööjõuturgu, sest välistab indiviidivälise otsustaja õigustatuse

---

<sup>49</sup> *A*-ks ja *B*-ks võivad siinkohal olla kasvõi hernesupp ja oasupp.

selle indiviidi eelistuste määramises. Ühtlasi muutub inimeste heaolu operatsioonalselt defineerituks üksiktarbijate reaalse ostujõuga (erinevalt nominaalsest).

Kahtlemata ei taandu tegelikud valikusituatsioonid ainult eelkirjeldatule. Iga inimese valikute juures on tegemist valikupiirkonna ajalise ulatusega ja mitmete omavahel erinevalt seostatud nii kahe- kui rohkemaobjektiliste valikutega. Nendes võib tekkida eelistuste ringe, kuigi iga paari piirides teab valija, mida või keda eelistada. Subjektiivsed valikuteooriad ei pea tingimata olema meelevaldsete ja irratsioonaalsete valikute õigustusteooriad.

Kas inimesed vajavad suppi või sööki? Supp on söök, aga on võimalik toituda ka suppi söömata. Võibolla saame suppi söömata isegi tervislikult toituda. Tasub teostada eristust:

(4.1) A tarbib  $X$ -i selleks, et  $Y$ .

Kui väites (4.1) nimetada vajaduseks  $Y$ -d, siis  $X$  oleks vajaduse *rahuldustingimus*. Kui me aga ütleme, näiteks: "Mul on vaja end korralikult välja magada, et tunda ennast hästi," siis me näime osutavat unele ( $X$ ) kui vajadusele ja heale enesetundele ( $Y$ ) kui mingile otstarbele. Inglise keeles on näiteks sellistes väljendites sõna 'need' kasutamine  $X$ -i suhtes äärmiselt loomulik. Kui nimetada  $X$ -i vajaduseks, siis  $Y$ -d võiks nimetada vajaduse otstarbeks. Võiks ka rääkida isevajadustest ja teenindusvajadustest. Doyal ja Gough (1991: 39) lähtuvad Brian Barrylt pärinevast analüüsist, mis nimetab otsustuses (4.1) vajaduseks  $X$ -i. Nende jaoks osutuvad vajadused siis kõik teenindusvajadusteks.

Argitavakeeles on sõnadel sageli kasutus perekonnad. See meid ei sega, kuna sõnad ei esine ju mõtlemises, rääkimises ja kirjutamises tavaliselt sõnastikumärksõnadena, vaid on osadeks situatsioonides. Loomulikult ei tule järeldamises ja arutluses kasutusi segi ajada.

Mõnikord räägitakse (kirjutatakse) *objektiivsetest vajadustest*. See väljend võib kõigepealt tähendada:

- (4.2) A vajab Y-d, sõltumata teadmisest Y-i olemasolu ja Y-i vajamise kohta A poolt.

Analoogiliselt võib väita, et:

- (4.3) A vajab X-i, sõltumata teadmisest X-i olemasolu ja X-i vajamise kohta A poolt.

Kui me räägime, et inimene vajab vitamiine, siis me väidame, et ta vajas neid ka siis, kui te ei teadnud vitamiinide olemasolust, rääkimata nende vajadusest. Sobivus vahendiks mingi otstarbe või eesmärgi suhtes on objektiivne, kuigi muidugi sama otstarbe saavutamiseks võivad sobida mitu vahendit, mida ei ole alati võimalik üheselt pingeritta sättida.

Ilmselt võib objektiivsus tähendada mitte ainult (4.2) ka:

- (4.4) A vajab X-i, selleks et vajab Y-d, sõltumata teadmisest X-i ja Y-i olemasolu ja vajaduse kohta.

Tasub eristada situatsioone, kus A-l puuduvad teadmised, aga näiteks B-l on teadmised selle kohta, et A vajab Y-d või selle kohta, et A vajab X-i. Mõnikord heidetakse B-le ette paternalismi või väidetakse, et B poolt teadmise võimalus objektiivselt vajadusest õigustab totalitarismi. Neid etteheiteid tasub aga lähemalt analüüsida, sest keegi ei saa tunda kõiki vahendeid oma eesmärkide saavutamiseks. Subjektiivne vajadustekontseptsioon Y-i suhtes on ühildatav objektiivse vajadustekontseptsiooniga X-i suhtes.

Vajadust, mis on kõikidel, võiks nimetada *universaalseks* vajaduseks:

- (4.5) Iga A vajab Y-d.

Vajadust, mis on vähemalt ühel inimesel, võiks nimetada *lokaalseks* vajaduseks:

(4.6) Vähemalt  $A_1$  vajab  $Y$ -d.

Kui me samastame  $\mathcal{Y}$  sooviga, siis universaalne vajadus on see, mida kõik soovivad (näiteks tervist ja pikka iga endale). Universaalne vajadus ei ole sellisel juhul loodusteadustes objektiivsuse mõiste kasutamise tava kohaselt identne objektiivse vajadusega. Eetikas on selline kasutamine võimalik.

Lokaalne vajadus võib olla ka teistsuguse struktuuriga, kui väites (4.6) esitatu:

(4.7)  $A$  vajab  $X$ -i selleks, et  $B$ -l oleks  $Y$ .

Vajadustest tuleb eristada väiteid soovide kohta. Meil võib tegemist olla juhtumiga:

(4.8)  $Y$  on vajadus, aga ei ole soov  
või

(4.9)  $Y$  on soov, aga ei ole vajadus  
või hoopis

(4.10)  $Y$  on vajadus ja soov.

Subjektiivsetes kontseptsioonides võivad viimased kolm otsust osutuda mõttetuks, kuigi ma ei julge väita, et nad on seda tarvilikult. Otsustuse (4.10) juures tuleb tähele panna, et  $\mathcal{Y}$  võib olla kahjulik mõne teise vajaduse realiseerimise suhtes, võib olla neutraalne ja võib olla kasulik. Miski ei ole  $\mathcal{Y}$ -ks absoluutselt iseeneses. Soov kaua ja jõukalt elada ja soov tarbida palju narkootikume ei ole korraga realiseeritavad. Kui me elamist nimetame vajaduseks ja narkomaani (ka alkohooliku) puhul räägime, et ta "vajab" kokaiini, viina jms, siis on tegemist konfliktsete vajadustega ühe subjekti jaoks. Vajadused võivad aga olla konfliktised erinevate subjektide jaoks ja vajaduste rahuldamise tingimuste realiseeritavus võib olla osaks subjektidevaheliste konfliktide seisundist.



## § 2. Vajaduste ja soovide põhjustamine ning õigustamine

Filosoofid saavad lähtuda vaid sellest, kuidas bioloogid (nt inimfüsioloogid), psühholoogid, sotsioloogid, ajaloolased jt seletavad vajaduste ja soovide põhjust. Absoluutselt vaba tahe pole võimalik ja üksikud vaba tahte juhtumid ei välista teatavasti determinatsiooni. Kahtlemata on vajaduste rahuldustingimuste kindlustamine seotud asjaoludega, nii materjaalsete vahenditega kui ka teiste inimeste tegevusega. Vajaduste rahuldamistingimuste olemasolu ja kättesaadavus ei ole kunagi absoluutselt meelevaldne, kuigi valimisvõimalused pole sageli samuti välistatud.

Doyal ja Gough (1991: 2) väidavad, et on raske näha, kuidas inimeste heaolu parandamist toetavad poliitilised liikumised saaksid mitte heaks kiita väiteid, nagu: muudetavad sotsiaalsed tingimused saavad inimesi tõsiselt kahjustada, tekitades sügavaid kannatusi; sotsiaalne õiglus eksisteerib pöördvõrdelises suuruses tõsiste kannatuste ja kahju suhtes; kui tõsise kahju minimiseerimine ei ole saavutatud, siis on sotsiaalsed tingimused vastuolus nende isikute objektiivsete huvidega, kellele tekitatakse kahju.

Nimetatud autorite kontseptsioonist järeldeb, et inimeste heaolu tõstmist taotlevad poliitilised liikumised peavad tunnistama vajaduste objektiivsust (Doyal and Gough 1991: 3), kuigi hiljem nad eristavad samas töös vajaduste erinevaid tasemeid ja peavad objektiivseteks ainult mingeid baasvajadusi (40-75).

Inimesed tahavad sageli parandada oma heaolu ja ma ei näe õigustatud argumente neile tavaliselt selle soovi rahuldamise keelamiseks, juhul kui nad ei kahjusta oma heaolu tõstmisega teiste heaolu. Inimesed pole alati tahtnud parandada teiste heaolu. Nad on pidanud lubatavaks ja soovitavaks teiste

tapmist või orjastamist. Tõenäoliselt ei saa eeldada, et eksisteerib ainus õige ühiskonnakorraldus tingimustest sõltumatult. Loomulikult on mõtet arutada õigustatud ühiskonnakorraldusest, näiteks masintootmisega ja arvutitega ühiskonnas.

Kas kannatamine on vajalik? Keskaegses Euroopas peeti kannatamist (ja askeesi) vajalikuks. Kannatamine oli taevariiki pääsemise vahendina vajaduse/soovi rahuldamise tingimuseks. Kui ilma kannatamata inimene ei pääse taevariiki ja taevariiki pääsemine on hea, siis kannatamine on vajalik ja ei kahjusta inimest globaalselt. Siit ei järeldu kohustuslik enesepiinamine, enesehaavamine, enesepiitsutamine. Kuid sellises kontseptsioonis tõstavad vigastused ja õnnestused strateegilist heaolu.

Kahtlemata, kui taevariiki pole, siis puudub kogu arutlusel mõte. See aga on fakti küsimus. Keskaegsed eurooplased uskusid taevariiki. Kristlased usuvad seda minu ettekujutuste kohaselt praegugi.<sup>50</sup> Kultuurirelatsionismis probleemi ei teki, sest selle seisukohtadel asudes saab kasutada eetilise objektiivsuse mõistet, mille sisu eri kultuurides erineb. Doyal ja Gough (1991: 49-75) pidasid baasvajadusteks näiteks füüsilist tervist ja isiklikku autonoomiat, aga viimase nõudmine on ilmselt kultuurirelativistlik.<sup>51</sup>

Ratsionaalsuse nõue aitab meid välja enesetapu või teiste inimeste tapmist mitteõigustatuse argumenteerimisel. Ratsionaalsus ei ole aga absoluutselt sõltumatu tingimustest ja seetõttu on enamikul juhtudel lokaalne, mitte universaalne. Enamikel juhtudel on minul ratsionaalne soovida elada ja

<sup>50</sup> Siinkohal ei puutu asjasse nende usu piirides võimalikud erinevad ettekujutused taevariigist.

<sup>51</sup> Tänapäeva ühiskonna jaoks on need õigustatud väärtused, mida võib pidada vajadusteks (vajadusotsustuste T-positsiooni osutusteks). 'Autonoomia' on loomulikult mõneti ebamäärane filosoofiline moesõna.

alati on ratsionaalne soovida, et inimkond eksisteeriks. Muidugi, kui me räägime vajaduse objektiivsusest, siis ei tohi meie väited jäägitult sõltuda ratsionaalsusest, sest teatavate omaduste kohta pole mõtet ratsionaalsuse predikaati kasutada.

Baasvajaduste ja laiendvajaduste eristamine on muidugi mõttekas. Kehalise ja kultuurilise eksistentsi tarvilikud minimaalsed komponendid on inimese baasvajadusteks. Tänapäeva ühiskonda iseloomustab kultuuriline nõue, et tavaeksistentsiks peab inimesel olema midagi rohkem, kui lihtsalt tema baasvajaduste rahuldamise tingimuste omamine. Inimestelt eeldatakse 'vaba aja' veetmise võimaluste valikut, aga iga üksik valim ei esine samal ajal vajadusena, vaid asub soovi objekti kohal. Mõni meesterahvas tahab silma torgata nahksaabaste, habeme ja T-särgi kandmisega kontoris, teine igal pühapäeval purjetamisega. Silmatorkamisvahendite puudumine teeb tehnoloogiliselt arenenud ühiskondade inimesed 'alaväärtuslikeks', mistõttu need vahendid on tarvilikud (vajalikud) inimestele, kuid iga üksik ese iseenesest pole kultuurilise allesjäämise tingimuseks.

Marksistid rääkisid omal ajal 'vajalikust' ja 'lisaproduktist' ning 19. sajandil sai sageli iga üksiku eseme kohta ütelda, kumba kategooriasse see kuulus. Meie aastatuhande vahetusel pole aga selline liigitamine enam võimalik. Tehnoloogilises ühiskonnas on inimestel vajaduseks lisaks baasvajaduste rahuldamisele ka mingite laiendvajaduste rahuldamine.

Kui väite (4.1) terminites nimetada vajaduseks  $X$ -ga osutatut, siis  $Y$ -ga osutatu osutub õigustusaluseliseks. Minu elamist ei ole tõenäoliselt mõtet nimetada minu vajaduseks, kui ma ei käsitle vajadusi subjektiivselt. Sööki võib sellisel juhul nimetada minu vajaduseks ja söömist õigustab asjaolu, et söömine

on elamise tarvilik tegur. Kui inimene vajab elamiseks loomset valku, siis on lihasöömine õigustatud ja kohustuslik taime-toitlus ei ole õigustatud. Subjektiivses vajadustekäsitluses peab inimesel muidugi olema soov elada, õigustamaks söömist.

Soovida võib midagi selle enda pärast. Kantilikus traditsioonis tuleb olla moraalne mitte mingi muu eesmärgi jaoks, vaid moraalsuse enda pärast. Hedonistlikus traditsioonis me võime soovida süüa ka sellepärast, et meile meeldib just seda süüa või just selles kohas süüa.<sup>32</sup> Kui (4.1) terminites on vajaduseks *Y*-ga osutatu, siis selle õigustamine toimub selle väärtustamise teel.

Kas ma olen õigustatud soovima seda, mida mul ei ole vaja? Subjektiivse kontseptsiooni puhul on selline küsimus mõttetu, sest soovitu ongi mulle vajalik. Subjektiivse kontseptsiooni puhul on mõtet küsida, kas mingi minu soovi täitmine on õigustatud. Kui me eristame baasvajadusi muudest vajadustest või kui me peame lubatavaks lisaks vajadustele soovide rahuldamist, siis tähendab käesoleva lõigu algul sõnastatud küsimus:

(Q4.1) Kas on õigustatud *A* soov elada paremini?

Muidugi, kui baasvajadused pole rahuldatud, siis on samuti mõttekas esitada küsimust (Q4.1). Eelpooltoodud arutlus askeesi ja kannatuste probleemist demonstreeris, et jaatav vastus sellele küsimusele ei ole ajalooliselt paljukurkultuurilises maailmas enesestmõistetav. Loomulikult, tuleb ka vahet teha soovi vahel elada paremini ja 'hinna' vahel, mida inimene on nõus 'maksma' selle soovi täitmiseks, nt pingutuste suuruse näol rohkem raha teenida.

---

<sup>32</sup> Galaktilised tsivilisatsioonid läbisid teatavasti kolm astet: Kus me saame süüa? Mida me saame süüa? Kuhu me läheme täna õhtut sööma?

### § 3. Mõistmine

Klassikaline mõistmise kontseptsioon arendati välja ajaloo-filosoofias, milles mõistmine vastandus seletusele (Loone 1992b: 27-29, 32-36). See kontseptsioon sai aluse J. G. Droyseni ja Wilhelm Dilthey töodes ning neid jätkas Benedetto Croce. R. G. Collingwood andis mõistmisdoktriinile spetsiifilise kuju ja hilisem W. H. Dray poleemika hempeliaanide vastu toetus tugevalt mitte ainult Dilthey, vaid ka just Collingwoodi ideedele. Mõistmine on nüüdseks kujunenud tehniliseks filosoofiliseks terminiks, kusjuures inglise keeles väljendatakse seda tehnilisust sageli saksakeelse sõna *Verstehen* kasutamisega.

Kui me räägime, et ajaloolane mõistab uuritavat, siis mõistmine tähendab, et ajaloolane nagu elaks oma objektis. Kahtlemata on Collingwoodil (1966: 171-176, 190-204) õigus, kui ta Dilthey-Croce positsioone kritiseerides väidab, et ajaloolane ei saa minevikku vahetult kogeda samuti, nagu seda tegid tema poolt uuritavad inimesed, ja et ajaloolane ei saa endas taasluua mineviku inimeste tundeid. Loomulikult on säilunud mineviku asju ja me saame mineviku inimestega mõningaid analoogilisi kogemusi. Kuni on tegemist inimestega, seni on kogemuse ühisjoonte olemasolu olemas. Kuid tõendada, et ma elan üle just nende varjunditega neidsamu tundeid, nagu Julius Caesar, ma ei saa. Ja meesterahvas ei saa endas (taas)luua kõiki naisterahva tundeid, olgu tegemist kaasagse või mineviku naisterahvaga (ning ka vastupidi).

Collingwood väitis, et ajaloolane suudab uuesti mõelda mineviku mõtet (Collingwood 1966; vrdl ka nt Saari 1984). Selline teiste mõtete taasläbimängimine (terminiks oli *re-enactment*) sisaldab ettekujutuste loomist situatsioonist, milles uuritav isik asus, tema teadmistest situatsiooni kohta, tema ajastu ja tema isiklikest mõttemallidest, tema eesmärkidest ja tema



ajastu väärtustest. Mõistes hakkame me mõtlema nagu see, keda me mõistame. Mõistes, ehk aru saades, asetame ennast mõttes teise inimese kohale, mängime, nagu oleksime see teine inimene (teades, et me seda ei ole!).

Eelkirjeldatud mõttes saab *mõista* ajastut, kultuuri, institutsioone. Tõendatult mõista isikut pole sageli võimalik tõendite puudumiste tõttu, kuid kirjatöid või teatavas ruumilis-ajalises regioonis sooritatud inimeste elulaadi saab niiviisi mõista. Mõistmine osutub teatavas mõtteviisis mõtlemiseks. Mõistmine on reflektiivne tegevus, sest minu küsimused samade asjade kohta ei taandu jäägitult või üldse uuritavate küsimustele. Mõistmine vajab uuritava(te) isiku(te) probleemi-seade rekonstrueerimist ja selgitamist, kas ja kuivõrd see uurija kaasaegsetest probleemiseadetest erineb. Mineviku inimeste teod olid vastuseks nende ümbruses toimivale. See ei ole enam meie ümbrus. Tasub tähele panna, et mõistmise saavutamiseks on tingimata vaja tunda mõtlemisväliseid asjaolusid: mõtete keskkonda ehk ümbrust. Mõista saab ka kaasaegseid, mitte ainult mõistjaga minevikusuhtes asuvaid inimesi. Collingwood pidaski seetõttu kogu inimeseuurimist ajalooks.

Mõistmist on esitatud iseseisva teadmise liigina, erinevalt seletuslikust liigist ja rööbitisena seletuslikule liigile. Teadmiseks on mõistmine tõendatult, kuigi õigeaks võib mõistmine osutada ka intuiitiivselt. Teadmine sisaldab endas tõde, aga ei taandu ainult ja ainult tõele. Edukad väejuhid on tõenäoliselt suutnud mõista vastase väejuhte ja teisi sõdalasi, kuigi teinud seda mõnikord võibolla intuiitiivselt. Teadmiseks saab mõistmine olla juhul, kui leiduvad protseduurid esialgselt hüpoteesina esitatud mõistmise kinnitamiseks. Tõendite puudumise või tõendites mõistmisele viiva arutelu vigade või tõendite ja mõistmise vahelise arutelu puudumise korral pole meil

tegemist mõistmise kui teadmiseiga. Esitatud mõistmine jääb siis hüpoteesi staatusesse.

Mõistmisega seletatakse tegusid. Teo<sup>53</sup> tulemuse seletamiseks on mõistmisest vähe, sest ei kavatsused, arusaamad ega otsused toimida pole piisavad tagajärjeks oleva nähtuse põhjustamisel. Kui jätta sõna 'seletus' kitsaks hempeliaanliku terminiks (iseegi laiendatult statistilistele protsessidele), siis võiks kasutada sõna 'selgitus'. Eesti keeles on see loomulikum, võrreldes inglise keeles sõna *explanation* kasutamisega mõlemal juhtumil.

Mõistmine ei lange kokku ei õigeks ega hukka mõistmisega. Mõlemat viimast saab sooritada üldse ilma mõistmiseta ja ilma teadmiseta, mis tegelikult toimus või teadmiseta õigeks/hukka mõistetavatest isikutest. Ei ole muidugi õigustatud väita, et tähtis on mõista, mitte hukka mõista. Üldjuhul pole üldse võimalik kindlaks teha, mis on tähtis. Mitmel üksikjuhul võib mõistmisega võrreldes olla tähtsam või sama tähtis hukka mõista. Lapsepilastaja või raseda naise peksja hukkamõistmine ei sõltu sellise inimese mõistmisest, kuigi karistus võib mingil määral sõltuda. Hukka või õigeks mõistmine on väärtustav tegevus, mõistmine on tunnetuslik tegevus. Väärtustavad otsustused on seotud tunnetuslikega, aga nende taandamine<sup>54</sup> vaid objektitunnetuslikele (ühes ja samas suhtes) ei ole siiani õnnestunud.

Ma saan mõista, kuidas teatavate tunnetuslike eelduste või eesmärkide omaksvõtmise korral inimene pooldab mingeid arvamusi. Ma saan mõista, kuidas mingis mulle tuntud kultuuris inimene tavaliselt arutleb (mõistmine tähendab siis, et

<sup>53</sup> Teoks nimetatakse filosoofias tavaliselt kavatsuslikku käitumisühikut. Käitumisega psühholoogia mõttes on tegemist ka mittevabatahtlike liigutuste korral. Käitumine seltskondlikus mõttes on tegutsemine heaks kiidetud käitumismalli kohaselt.

<sup>54</sup> Taandamine on jäägitu tagasiviimine.

mina ka oskan nii arutleda). Selline suutelisus ei tähenda aga, et ma pean mõistetatavat kultuurisüsteemi enda jaoks kõrgeimaks väärtuseks, et ma jagan mõistitava eeldusi või eesmärke.

Niisiis, võib põhjendatult väita:

- (4.11) Mõistmine ei ole samane mõistitava pooldamise või mittepooldamisega.

Kuna väärtusotsustusi taandada kirjeldustele ei ole õnnestunud, siis saab ka väita:

- (4.12) Mõistmisest ei tulene hukka- või õigeksmõistmine.

Väide (4.12) ei tähenda, et mõistmisele ei saa kaasneda hukka- või õigeksmõistmine. Mõistuspärase väärtustamise tingimuseks on asjaolude tundmine. Ma võin mõista, miks võimuahne inimene hakkas diktaatoriks, kuid see ei tähenda, et ma tema diktatuuri heaks kiidan.

Käesoleva töö ülesandeks ei ole anda mõistmise epistemoloogilist analüüsi. Ratsionaalsuse puudumise korral mõistetas on mõistmine tõenäoliselt tõendamat, aga ratsionaalsuse puudumine ei tähenda loomulikult seda, et mõistetas ei jaga mõistja kultuuriseisukohti.<sup>55</sup> Autor lähtub seisukohast, et on võimalik mõistmine teadmisenä ja et mõnikord on mõistmine teadmiseks.

Mõistmine on eriliseks tunnetuslikuks probleemiks alati, kui tegemist on kvalitatiivselt erinevate süsteemide, näiteks kultuuridega. Ajaloolaste jaoks on kvalitatiivse erinevuse eeldamine uurimises tarvilik metodoloogiline nõue (Loone 1998b). Ühe suure nõukogude vene ettevõtte juht (venelane; tegemist oli NSV Liidus, vist ka Venemaal asuva ettevõttega) küsis minu käest, kas ma tean, kes moodustavad USA

<sup>55</sup> Sõltumatult kultuurist leidub vaid üks matemaatika, üks loogika. Eeldamine lause on muidugi minimaalne väide, mis keerukamate asjaolude puhul ei ole piisav.

tegeliku valitsuse. Ta selgitas oma küsimust viitega president Nixon'i tagasiastumisele ja ütles, et 'meie' arvasime siamaani, et USA-s kuulub kõrgem võim presidendile, aga see juhtum näitab, et nende presidendi amet on lähemal NSVL Ülemnõukogu Presiidiumi esimehe kui NLKP Peasekretäri ametile. Teada oli seda vaja USA-ga läbikäimiseks, tõsiste kokkulepete sõlmimiseks, aga ameeriklastel oli ilmselt õnnestunud seda teavet NSV Liidu eest peita.<sup>56</sup>

Tegemist oli ilmse USA mittemõistmisega ja mu ettevaatlikud katsed seletada, kuidas USA elu on tegelikult korraldatud, tekitasid mu vestluskaaslases vaid arvamuse, et tegemist on salastatud informatsiooniga, mida ma ei soovi hotellitoas anda. Vestluskaaslane oli inseneriharidusega, palju aastaid töötanud tõeliselt suurte ettevõtete juhina, lahtise mõistuse ja arusaamisega NSV Liidu asjadest ning üldse mitte ajalehtede propagandistlike juttude laadis mõtlev inimene. Tema teadis, milline oli vene nõukogude<sup>57</sup> süsteem tegelikult ja ta pidas seda kõikidele puudustele vaatamata õigeks. See oli tema süsteem ja tema kuulus selle valitsejate hulka. Demokraatlikku ja turumajanduslikku õigusriiki ta ei mõistnud.

---

<sup>56</sup> Minu vestluskaaslane kuulus eliiti ja rääkis selle nimel, pidades mind eksperdiks.

<sup>57</sup> Me võime lihtsalt rääkida vene süsteemist, kuid vene nõukogude süsteem erines oluliselt vene tsaarisüsteemist (viimane oli oma lõpuaastatel nt selgelt turumajanduslik). Vene nõukogude süsteem on teatav ühiskonna-korralduse liik.

**Eero Loone**

## **5. KOLLEKTIIVSED KONFLIKTID: ALLIKAD JA LAHENDATAVUS**

### **§ 1. Mida teha konfliktidega?**

Siiani on ikka tekkinud konflikte inimeste ja inimeste rühmituste vahel. Kokkupõrked lahenduvad ühe poole täieliku või osalise võiduga ja teise poole täieliku või osalise kaotusega. Tänapäeva läänemaaailmas on tavakeeles kombeks rääkida konfliktide lahendamisest kui millestki väljaspool võidu-kaotuse seisundit. Selline rääkimisviis on normatiivne ja väljendab sageli igatsust tülideta ning vastuoludeta elu järele. Mõttekaks teeb rääkimisviisi teise faktilise võimalusena *domineerimislahenduse* (võit ja kaotus) tegelik levik inimkonna eksistentsi jooksul. Domineerimislahendus ei pea alati tekkima otsese sõja tulemusena. Alistuv kokkulepe saab toimuda sõjata, pärast ähvardusi vastupanu ilmse mittevõimalikkuse korral, kuigi ei pea nii toimuma. Väikefirma võib nõustuda enda ärasöömise kahjulikel tingimustel, vältimaks möödapääsmatut pankrotti.

Konflikte saab lahendada ka muudel viisidel. Kõigepealt ei tohi välistada konflikti *kaotamist*. Konflikt on mingite asjaolude (tingimuste või kitsamalt põhjuste) tulemuseks. Nende asjaolude muutumisel konflikt lakkab. Lahendus, olgu domineeriv või mittedomineeriv, lõpetab konflikti, kaotamisel



konflikt haihtub ja lahendusest mitteeksisteerivale konfliktile pole ju mõtet rääkida. Kitsamas mõttes tasub siis konflikti kõrvaldamiset eristada konflikti lahendusest.

Mõnikord saab mingeid konflikte *vältida*. Teadlikkus asjaoludest, mis tekitavad või soodustavad konfliktide tekkimist, võimaldab mõnikord vastu võtta otsuseid, mille tulemusena konflikti ei teki. Koerte, joodikute või tugevate naabrite ärritamine pole soovitatav tegevus, kui me näeme ette ärritamise ebasoovitavaid tagajärgi meie jaoks, tahame neid tagajärgi vältida, teame, kuidas seda saavutada ja oskame vajalikul viisil käituda. Kaotamine kõrvaldab juba tekkinud konflikti, vältimine kõrvaldab mõned võimaliku konflikti tingimused.

Alati ei ole võimalik konfliktide kujunemist vältida. 20. sajandil tekkis inimkonna hävinemise hädaoht mõnede konfliktide lahendamise käigus. Ühtlasi levis läänemaailmas aramus, et inimestele kahjutegemist tuleb võimalikult vältida. Kui konflikte ei saa alati vältida, siis võib rääkida konfliktide *ohjamisest* (*conflict management*).

Ohjamise üheks otstarbeks on vähendada konfliktist tekkivat kahju vähemalt ühele (eelistatavalt mõlemale) osapoolle ja kõrvalseisjatele. Teiseks ohjamise otstarbeks on asendada domineerimislahendus kompromisslahendusega. Kompromissi all mõistetakse võidu-kaotuse seisundist väljaminekut, sealjuures ka siis, kui üks pool saab eeliseid. *Poliitilisteks* lahendusteks nimetatakse sageli kompromisslahenduste klassi kuuluvaid kokkuleppeid. *Kauplemislahendused* kuuluvad ka kompromisslahenduste klassi. Müüja tahab muidugi saada maksimaalset hinda ja ostja maksta minimaalset, selles mõttes on nende vahel konflikt, kuid selline konflikt on ohjatatav kauplemislahenduse teel. Ostu-müügisituatsioon on näiteks juhtumist, mille puhul võib tegemist olla ka mitmesuguste domineerimislahendustega. Monopolistlik või oligopolistlik müüja saab teatavatel tingimustel piirata kauplemislahenduse

ulatust või seda üldse vältida. Kommunaalteenuste ettevõtte võib omada füüsilist teenuse monopoli lisaks juriidilisele (nt veevärk); tema vastas asuvad üksikostjad on sageli liiga nõrgad, et olla partneritena arvestatavad ja monopol saab dikteerida hindu. Kauba himustaja võib hakata ka röövliks (kapitalistliku turumajanduse<sup>58</sup> eelsetel aegadel juhtus seda küllalt palju).

Vajaduste konfrontatsioonis seisnevate konfliktide vältimine kitsamas mõttes ei ole psühholoogia abil lahendatav ülesanne. Strateegiliselt on muidugi mõnikord võimalik asuda looma tingimusi, mille täitmisel mingi konfliktideklass lakkab olemast, aga selline tegevus ei tarvitse alati olla piisavaks just selle ühe praeguse konflikti ohjamisel. Psühholoogilised konfliktiteooriad on väärad, kui nad väidavad, et konfliktide ainupõhjused on psüühhikas. Ilma sellise pretensioonita on nad ebapiisavad.

## § 2. Konfliktide allikate klassid

*Vajaduste konflikti* seisundis on 'subjektid' (inimesed või nende rühmitused) siis, kui vähemalt kahe subjekti jaoks on mingi vajaduse rahuldustingimuseks üks-ja-seesama 'ese'.

(E5.1) **NÄIDE.** Inimesed A ja B vajavad ellujäämise ainu-tingimusena süüa ja sööki leidub vaid ühe jaoks.

Esitatud näites eksisteerib isikute vahel vajaduste konflikt. Sellist konfrontatsioonilist konflikti kutsusid marksistid oma hegellikus keeles antagonistlikuks, sest kui selles inimene A

---

<sup>58</sup> Kapitalistlikus turumajanduses on praktiliselt kogu majandusüksuse toodang määratud kaubaks. Keskaja Euroopas kauples põllumajanduslik tootja ülejääkidega ja tookord andis põllumajandus umbkaudu 90% toodangust. Kingsepp tegi endale muidugi ise saapad; kingavabriku omanik ei piirdu oma vabriku toodete kandmisega.

saab kogu söögi endale, siis inimene *B* sureb ja vastupidi. Kui kumbki saab poole söögist, siis surevad mõlemad.

Näide (E5.1) tõendab, et leidub juhtumeid, mil näib olevat ainuvõimalik vajaduste konflikti dominantne lahendus. Tegelikult muidugi võivad *A* ja *B* otsustada kumbki teise kasuks surra. Sellist otsust on muidugi ebaloomulik nimetada kompromissiks. Täpselt samuti võivad nad otsustada jagada söögi pooleks ja surra mõlemad. Jällegi oleks nende otsust ebaloomulik nimetada kompromissiks. Antud juhtumil oleksid domineerimise alternatiiviks konflikti moraalsed ohjamisvahendid, millega konflikt aga tavamõttes ei lahendu, sest mõlemad osalised hävitavad end ise.

(E5.2) **NÄIDE.** Inimesed *A* ja *B* vajavad ellujäämise ainutingimusena süüa ja sööki leidub mõlema jaoks.

Näites (E5.2) puudub vajaduste konflikt. Kui sealjuures *A* soovib ise süüa kogu sööki, siis tekitab ta *soovide* konflikti. Viimane tekib muidugi juhul, kui *B* ei vali vabasurma. Kui aga *B* arvab, et *A* tahab süüa kogu sööki, kuigi *A* seda ei soovi, siis on tegemist *mittemõistmise* konfliktiga. Loomulikult ei ole mittemõistmise konfliktid välistatud ka näites (E5.1).

Reaalsuses esineb harva situatsioone, mida esitati näidetes (E5.1) ja (E5.2). Inimesel on tavaseisundites rohkem kui üks vajadus. Sageli kehtib viimane lause ka inimeste rühmituste kohta. Mitme vajaduse nimekirjades võivad vajadused olla erineva kaaluga, asuda erinevatel kohtadel vajaduste pingereas. Erinevad vajaduste pingeread on konfliktid ning domineerimislahendus on poolte jaoks alati võimalus sellest konfliktist välja tulla. Samal ajal on pingeridade konflikti korral avatud kompromisside võimalused. Oletame, et *A* jaoks on esimesel positsioonil *L* (mannapuder), *B* jaoks aga *M* (arvuti-mäng). Piisavate ressurside puhul konflikti ei teki, kuid mingis

mõttes on vahendid alati ebapiisavad. Ometi on konflikti ohjamine võimalik, sest kompromissi saab teostada nii vajaduste hulga kui ka pingerea ülejäänud liikmete arvel.

Riigi otsused on sageli valikud erinevate pingeridade vahel ja lahenduseks võib kujuneda uus pingerida, mis kas tervikuna või mõnede positsioonide osas omab näiteks enamuse heakskiitu, kusjuures pingerea iga positsiooni pooldab võib-olla erinev enamuse. Autoritaarsetes riikides ja vähemuste demokraatiates (nt antiiksed demokraatiad) puudub muidugi kompromissi enamusele vastuvõetavuse nõue.

Lahenduspingereas võib sisalduda nimetusi, mida pooldab ilmne vähemus, kuid mille sisaldumine on tarvilik kogu rea vastuvõtmiseks enamuse poolt. Paljuparteilistes demokraatlikes süsteemides saavutavad nii mõju niššiparteid, mis erinevad teistest mingi ühe nõudmise poolest, mille rahuldamine on või näib olevat hädavajalik nende pooldajaskonnale, kelle eelistused muude pingerea liikmete osas ei erine oluliselt teistest pingeridadest. Universaalse programmiga väikeparteid võivad valitsuskoalitsiooni haaratuna olla suurparteid vangiks ministrikoha eest, samal ajal kui niššipartei hoiab vangistuses ülejäänud valitsuskoalitsiooni.

Näidetes (E5.1) ja (E5.2) oli meil tegemist identsete pingeridadega, kuid vajaduserahuldajate vaegusega samal positsioonil asuvate nimetuste suhtes (asjaolu, et tegemist oli ühe-liikmeliste pingeridadega, ei oma siinkohal tähtsust). Mitmeliikmeliste kokkulangevate pingeridade korral lisandub dominantse ja eetilise lahenduse võimalusele kindlasti kompromisslahenduse võimalus.

Soovide konflikti ohjamise piiravaks tingimuseks on vajadused (või vähemalt baasvajadused). Kahtlemata on võimalik mitte soovida oma vajadusi rahuldada, kuigi selline soov ei ole üldisel kujul mõistuspärane ja mõistlik. Vajaduste konflikti ohjamise protsessis, näiteks kompromisside sõlmimisel,

tuleb muidugi eristada mittesoovimist vajadust rahuldada ja loobumist vajaduse täielikust või osalisest rahuldamisest. Kompromissi korral ma ikka soovin rahuldada oma vajadust, kuid loobun oma nõudest (näiteks erinevate vajaduste rahuldamisastme üle kauplemise tulemusena).

Kui tegemist on soovidega, mille täitmine ei ole kitsamas mõttes vajaduste rahuldamine, siis muidugi on teoreetiliselt alati võimalik soovist loobuda. Subjektiivne vajadusteooria näeb maailma kauplejate maailmana, mis on loomulikult turumajandusliku ühiskonna majandusteaduse lähtealuseks. Seda võimalust ei tule aga segi ajada kohustusega oma soovidest alati loobuda või oma soovidest loobumise hindamiseks moraalselt kõrgemaks oma soovidest mitteloobumisest. Eeltoodu laieneb ka soovide täitmisest loobumise moraalsele hindamisele.

Ei tohi segamini ajada õigustatud konfliktiohjamist ja tegevust, milles ühe osalise toimingud ei ole õigustatud. Oletame, et mingi  $A$  soovib lahendit  $T$ , mis välistab  $B$  ja  $C$  soovide rahuldamise. Kui see  $A$  ei loobu oma soovist, siis lahend  $B$  ja  $C$  jaoks on kas alistumine või vastuhakkamine.

Situatsiooniosalise  $A$  kultuuris võib loobumine soovist saavutada lahend  $T$  olla võimatu. Samal ajal võib  $T$  saavutamise või selle saavutamise aste olla situatsiooniosaliste  $B$  ja  $C$  kultuuris läbiräägitav. Konflikti aluseks on sellisel juhul kultuuride erinevus. Sõltumatult selle konflikti mõistuspärase ohjamise võimalusest peavad  $B$  ja  $C$  otsustama, mida teha siis, kui esimene osaline ei käitu mõistuspäraselt või kui antud eesmärgi suhtes puudub kultuure ületav mõistuspärane lahend. Teist maailmasõda oleks olnud kerge vältida, kui kõik riigid oleksid rahuldanud kõik Saksamaa nõudmised. 1939. ja 1940. a. otsustas Eesti Vabariigi valitsus (juhituna EV presidendi poolt) rahuldada NSV Liidu kõik nõudmised. Eesti



Vabariik lakkas nii faktiliselt olemast, kuigi rõhuv enamus EV elanikest seda ei soovinud.

Mõnikord on konflikti lahendamise ainsaks viisiks vägivalla kasutamine. Vägivallaga ähvardamine, valmisolek vägivallaks on sellisel juhul sageli konflikti ohjamise vahenditeks. Sõjaväge peetakse ülal mitte ainult agressioonideks, vaid ka riigikaitseks. Politseid peetakse ülal ka kodanike kaitseks ja üldse mitte alati nende kallal toorutsemiseks.

Diskursuslik mittemõistmine võib konflikte teravdada. Kuulus 20. sajandi esimese poole Briti diplomaat ja kirjamees Harold Nicolson kirjeldas kahte diplomaatia (ka välispoliitika) koolkonda (1939: 52-54).

**Kangelasliku** ehk **sõdalaste** koolkonna eesmärgid on Nicolsoni järgi röövellikud. Diplomaatia meetodeid kavandatakse ja hallatakse ennem sõjaväelistest kui tsiviilseisukohtadest lähtudes. Läbirääkimised on sellise süsteemi jaoks sõjakäigud või vähemalt suured manöövrid. Läbirääkimised on selle koolkonna jaoks sõjalise taktika küsimuseks ja mitte tavalise tsiviilelu vastastikune vastutulelikkus. Sõdalaste kontseptsiooni aluseks on uskumus, et läbirääkimiste eesmärgiks on võit ja täieliku võidu puudumine tähendab kaotust. Läbirääkimiste funktsiooniks on vastane sisse piirata või võita strateegilised positsioonid, millelt saab lähtuda järgmine pealetung või külvata nõrgestavat segadust tema tagalas. Loomulikult kasutatakse iga sobivat juhust vastase ja tema liitlaste tülliajamiseks või oponentide kinnihoidmiseks ühel positsioonil, kavandades samal ajal pealetungi hoopis mujal. Sellises süsteemi puhul ei ole võimalik usaldus, aus mäng ja lepitamine. Järeleandmist, lepingut, üksikvaidluse lahendamist nähakse mitte mingi asja lõpliku lahendusena, vaid nõrkuse ja taganemise märgina, mida tuleb kohe kasutada eeliste saamiseks.

**Poodnike** või **ärimeeste** koolkonna seisukohalt on Nicolsoni arvates rivaalide kompromiss üldiselt eelistatavam võistleja täielikust hävitamisest. Läbirääkimised on selle koolkonna jaoks katseteks saavutada püsiv lahendus vastastikuste järeleandmistele abil. 'Rahvuslikud' ehk 'riiklikud' huvid tähendavad siin riiklikku ausust ja ärikokkulepet ei tohi liigselt segada prestiiži küsimused. Tõenäoliselt leidub alati mingi vahepositsioon, millele asumisega saavad läbirääkijad sobitada oma algselt vastandlikke huvisid. Selle keskositsiooni leidmiseks on vajalik avameelne arutelu, kaartide lauale asetamine ja tavalised inimlikud mõistuslikud, usalduslikud, ausad teod.

Nicolson hoiatas, et suurimat hädahoitu kujutab endast sõdalaste koolkonna võimetus mõista ärimeeste koolkonda ja tsiviilisikute koolkonna mittersuutelisus aru saada, et sõdalased eeldavad nendest täiesti erinevaid ideid läbirääkimiste vahenditest ja eesmärkidest.

Harold Nicolsoni raamat ilmus Müncheni kokkuleppe ja Teise maailmasõja alguse vahel ning vihjed Briti peaministri Chamberlaini ning viimase rohkearvulise pooldajaskonna välispoliitilisele oskamatusetele on ilmsed. Ometi sõnastas Nicolson oma ideed üldisemas vormis. Ärimeeste kultuur ei mõista ilma pingutuseta ristsõdijaid. Ristsõdijad ei mõista ärimehi ja peavad nõrkuseks ning tahtepuuduseks teistsuguse kultuuri reeglite jälgimist.

### § 3. Õigustatud lahendused

Näidetes (E5.1) ja (E5.2) esitatud olukordades leiduvad kahtlemata õigustatud moraalsed lahendused, ka siis, kui mõni neist toob kaasa vähemalt ühe osalise surma. Inimkonna kui terviku puhul võib ka domineerimislahendus olla

õigustatud. Igasuguse ratsionaalsuse olemasolu eelduseks on väide:

- (5.1) Inimkonna säilumine on mõistuspäraselt ja mõistlikult kõrgem kõikidest ülejäänud väärtustest.

Kui see väide on paljukultuurilise inimkonna jaoks liiga tugev, siis on võimalik esitada veidi nõrgem sõnastus, mis praktilises toimimises ei vii mingitele erinevustele:

- (5.2) Inimkonna säilumine on poliitilises tegevuses mõistuspäraselt ja mõistlikult kõrgem kõikidest ülejäänud väärtustest.

Poliitilises tegevuses on mõistuspäraseks eelduseks, et otsustamise hetkel ei tea me paljukultuurilises ühiskonnas, milline usk, ideoloogia, millised väärtused on õiged (sealjuures ei tea ka, kas liberalism on õige). 'Meie' hõlmab siinkohal kogu inimkonda. Selle üksikud osad võivad arvata või uskuda, et nad teavad tõde (mitte ainult ei usu, et nende väited on tõeks), kuid kuna kõik ei tea, ei saa ühiselt omaksvõetav argumentatsioon lähtuda 'meie' poolt kindlalt teatavast (usutavast). Ketseritega tuleb koos elada ja globaliseeruvas maailmas neid mitte ainult välja kannatada, vaid ka nendega koos mõningaid probleeme lahendada.

Eeltoodud väidetest nõrgemal tasemel asub järgmine väide (esitatudki juba nõrgas vormis):

- (5.3) Üksiku inimese säilumine on poliitilises tegevuses kõrgeim kõikidest väärtustest, välja arvatud inimkonna säilumine.

Väide (5.3) on nõrgem väitest (5.1) ja ka väitest (5.2), sest inimkonna säilumiseks võib olla vältimatu mõne inimese surm. Nii nagu on lubatav enesekaitse, on lubatav ka inimkonna kaitse ja tuumarelvaga terroristi tapmine ning selle terroristi (nende terroristide) hävitamise käigus on samuti lubatav mõnede inimkonna säilumise kaitsjate surm. Lubata-

vus ei tähenda soovitatavust, aga väited (5.1) ja (5.3) piiritlevad lubatava ohverdamise lubamatust.

Muidugi saab esitada täiendavaid küsimusi, näiteks vahe- tasemete leidumise kohta (5.2) ja (5.3) vahel. Meil tasub küsi- da, kas massimõrva ennetamine on väärtuslikum üheainsa mõrva ennetamisest või kas minu maa (so minu politeia) kaitsmist saab samastada väitega (5.3). Kõik sellised küsimu- sed on probleemid mingi ühe väärtuse asukohast väärtuste eelistusskaalal.

Vahendite piiratuse korral on pingeread valikute aluseks. Genotsiidi, inimkonna mingi suure osa eesmärgipärast hävi- tamist, ei saa ratsionaalselt mitte kuidagi lubada. Vastav piirang asub (5.2) ja (5.3) vahel.<sup>59</sup>

Kui au on väärtuslikum elust, siis on (5.3) kindlasti väär ja isegi (5.1) peaks olema väär. Sellise eelduse korral on inimes- tel mõnikord au nimel lubatud tappa teisi inimesi, hävitada kogu oma rahvas või isegi kogu inimkond. Maaailmas leidub kaasajalgi kultuure, milledes au on kõrgeimaks väärtuseks. Inimese surmamine duellil oli Austria-Ungari armees lubatav ja duell teatavates tingimustes kohustuslik (Deák 1990: 128-138). Inimkond on paljukultuuriline. Kui sealjuures kõik kasutavad diskursuses 'õiguste keelt', siis selles tõlgitsustub kirjeldatud seisukoht väitena aust kui kõrgeimast inimõigu- sest.<sup>60</sup> Kui inimõigused on kõrgemal inimkonna eksistentsist,

<sup>59</sup> Genotsiid on just nimelt eesmärgipärane hävitamine (sellise hävitamise lubamine on osa genotsiidist). Paljude inimeste hukkumine inimkonna päästmise ainsa reaalse vahendina ei ole positiivseks väärtuseks, on traagiline, kuid pole genotsiid (vastasel korral kaotavad metodoloogiliselt kõik sõnad arusaadava tähenduse).

<sup>60</sup> Õiguste keel klassifitseerib kõik väärtused õigusteks. 16. sajandi eurooplane seda keelt ei oleks mõistnud. Nii haritud nõukogude kodani- kud 1950. aastatel, kui kogu nõukogude "eliit" selle riigi eksisteerimise 70 aasta jooksul ei saanud aru 'õiguste keelest'. Nõukogude valitsejad pidasid seda samasuguseks orwellikuks keeleks, nagu see, mida nad ise rääkisid (ja

siis (5.1) on kindlasti väär. Loomulikult ei oma mõtet inimõiguste tõstmine inimkonna eksistentsist kõrgemale. Aga Russellik lahendus üleüldise orjuse lubatavusest inimkonna sel teel ainuvõimaliku päästmise nimel on õigustatud.

Õiguste keele laialdane kasutamine tänapäeva maailmas on mõnikord muidugi orwellik, kuid õiguste mõiste ise ei kuulu "1984" maailma. Õigused on poliitiliselt teatavat tüüpi mittevaidlustamisele kuuluvad nõudlused, mille otstarbeks on asetada piiranguid võimu kasutamisele (valitsemisele). Oma-aegses NSV Liidus eksisteeris vaid üks piirang – ei tohtinud teha midagi, mis oleks nõrgestanud Nõukogude riiki ja süsteemi (nii tegelikku riiki kui ka selle kanoniseeritud tekstuaalset esitust). Analoogiline asjaolu on kõikide totalitaarsete süsteemide moodustavate omaduste hulga liige.<sup>61</sup> Antud juhul pole õiguste keelel mõtet. Pole inimesi, pole au ja õigusi. Õiguste olemasolu on demokraatia tarvilikuks tingimuseks.

Väite (5.1) või (5.3) sõnastus ei sisalda viidet inimese õigusele elada, vajadusele elada, soovile elada. Mõlemas sõnastatakse see 'õigus', aga sõnastatakse mitte kultuuriseotult (kultuuri manustatult), vaid kultuuridevaheliselt. Ühtlasi annavad need väited kriteeriumi otsustamiseks, millised kultuurid on mitteõigustatavad. Pluralismil on mõistlikud piirid.

---

milles nende mõtlemine kaotas Brežnevi aegadel igasuguse seose reaalsusega. Ma olen kindel, et paljud riigid, kes kaasajal rahvusvahelises läbikäimises tarvitavad õiguste keelt, ei saa sellest aru.

<sup>61</sup> Õiguste kui nõudluste standardkäsitlus leidub näiteks (Feinberg 1973: ptk. 4, 5, 6) ja (Frankena 1963: 45). Feinberg (1973) sisaldab ka sissejuhatava käsitluse õiguste aluste leidmise raskustest. Michael Freeman argumenteeris hiljuti, et ikka veel pole leitud mõistlikult mittevaieldavaid alusõigustusi inimõigustele (Freeman 1994: 511). Niisiis, Frankena ja Feinbergi traditsioon on ikka veel asjassepuutuv. Käesoleva peatüki lähenemine on kooskõlas nii õiguste objektiivse baasi teooriate (*foundationalism*) vähemalt mingite variantidega, kui ka õiguste konsensusliku konstrueeritusega diskursuses ja ka mittekeeleliste toimingute reaalsuses.



Esitatud argumentatsioon väidete (5.1) ja (5.3) kaitseks ei ole aga **piisav** otsustamaks, millised kultuurid on lubatavad ja ei ole piisav kõikide kultuuride asetamiseks absoluutsesse pingeritta, kuigi on selleks tarvilik. Niisiis, puudub usaldatav retsept kultuurierinevusest tingitud vajaduste ja soovide konfliktide üheseks lahendamiseks igal juhul (vähemalt tingimusel, et me teame kõiki asjassepuutuvaid asjaolusid).

Kui mingi riigi piirides eksisteerib kaks kultuuri ja kumbki õigustab erinevat soovide pingerida, siis võib demokraatia selles riigis osutada võimatuks. Soovide pingerida võib isegi koosneda samadest liikmetest, aga kui nende järjestused on erinevad, siis ei tarvitse olla võimalik asjade lahendamine hääletamisega (milles üks pool jääb teisele igal juhul alla). Liberaalne teooria eeldab, et inimeste individuaalsed soovid on mudugi erinevad, kuid inimesi saab veenda. Selleks peavad inimesed aga jagama mõningaid sisulisi eeldusi.

Erinevad kultuurituumikud ei tarvitse muidugi välistada konfliktide ohjamist kompromisside teel. Kui kultuuri *B* tuumikväärtused on kultuuri *A* jaoks väheolulised ja vastupidi, siis põhimõtteliselt on võimalik kokkulepe, et kummagi poole vajadusi ja soove rahuldatakse. Järeleandmine ei puuduta sellisel juhul osaliste keskeid väärtusi ja vajadusi. Ma arutan siinkohal muidugi loogilisi võimalusi. Võimaluse realiseeritavus määratakse täiendavate tingimuste poolt.

Rahvusvahelises elus on nõuded ühtsele kultuurituumikule tunduvalt väiksemad niipea, kui me loobume ristsõdadeist ning džihhaadidest. Seega suveräänsuse säilumine paljukultuurilises ühiskonnas on konfliktiohjamise vahendiks. Riikide pluralism lubab niisiis nüüdisühiskonna mitmekesisusest tekkinud konfliktiallikaid õigustatavalt ohjata, võimaldades samal ajal säilitada riigisisest demokraatiat.

**Eero Loone**

## **6. SEPARATISM VÕI RAHVUSTE ENESEMÄÄRAMINE**

### **§ 1. Kuidas õigustada riike?**

Tänapäeva maailmas tunnistatakse sageli rahvaste enesemääramise printsiipi riigi õigustamise alusena. Kuni 20. sajandi alguseni ei olnud aga enesemääramisprintsiip tema praegusel kujul mitte ainult konsensuslik, vaid isegi sõnasutatult teadlikustatud rahvusvahelise õiguse ning poliitilise tavadiskursuse tasemel. Riike õigustati mõnikord jumala tahetega, aga praktiliselt oli õigustuseks vägivald või traditsioon. Riikide piirid määrati ära sõjaga. Muutused sõja tulemusel olid õigustatud. Kehtis põhimõte:

- (6.1) Mis on minu poolt vallutatud, on õigustatult minu oma.

Sõja tulemusel tekkinud piirimuutused olid väite (6.1) järgi õigustatud. Kanada üleminek Prantsuse kuninga suverään-suspiirkonnast Inglise kuninga omasse oli 18. sajandi ettekujutuste alusel täielikult õigustatud. Kui kolm valitsejat otustasid Poola ära jagada ja nende sõjaväed sellega hakkama said, siis peeti neid edaspidi õiguspärasteks vallutatud alade valitsejateks.

Samal ajal lähtuti ka põhimõttest:

(6.2) Olemasolev riik on õigustatud.

Kallaletung naabrile vajab (6.2) järgi mingit õigustatust, mis kaaluks üle selle printsiibi. Millised kaalutlused funktsioneerisid diskursuslikult piisava õigustusena, sõltus ajastul valitsevatest ettekujutustest. Kuni 19. sajandini oli täiesti võimalik, et valitsejate (valitsuste) vahel peeti lubatavaks õigustusi, mis erinesid oma rahvale ja alistatud rahvale teatavaks tehtud õigustustest (viimased ei tarvitsenud kokku langeda). Ohvri ees ei peetud õigustamist üldse tingimata vajalikuks, kuigi mõnikord seda muidugi tehti. Vene valitsejad pöördusid manifestiga ka poola rahva poole Poola jagamist teostades. 18. sajandil olid muidugi hakanud levima ideed rahva suveräänsusest, kuigi need olid Vene keisrikoja jaoks absoluutselt vastuvõetamatud, täpselt samuti nagu Austria ja Preisi monarhiate jaoks.

Printsiip (6.2) ühildub 17. sajandi keskpaigast pärit suveräänsuskontseptsiooniga ja kuulsa põhimõttega “kelle võim, selle religioon”. See põhimõtte oli algseks eksemplariks üldisemast mittevaheselemise printsiibist, mille kohaselt:

(6.3) Suveräänse riigi siseasjad on ainult tema asjad ja ei õigusta riikidevahelisi sõdu või vahelesegamisi teises riigis.

Tegelikkuses jagunesid 18. ja 19. sajandil läänemaailma eliidi (aga tõenäoliselt ka kogu elanikkonna) arvates riigid kahte sorti. Esimese sordi riikide kohta rakendus (6.2), kuigi see ei tähendanud nende piiride põlistatust. Teise sordi riikide kohta (6.2) ei rakendunud, vähemalt vahekordades esimese sordi riikidega. Kolonialismi peeti õigustatuks ja heaks mitta ainult metropolidele, vaid ka kolooniate elanikkonnale, kusjuures viimase arvamuse avalik väljendus polnudki alati silmakirjalikuks diskursuse osaks. Esimese sordi riikideks olid mitmed Euroopa riigid ja USA. Monroe doktriin kuulutas

Ladina-Ameerika samuti millekski vähemalt esimese sordi lähiümbruses asuvaks riikide piirkonnaks. Printsibi (6.2) kohaselt Napoleoni vallutused ei olnud õigustatud, niivõrd kui sõda tegelikult alustas (näiteks) tema ise. Keeldumine ühinemast kontinentaalblokaadiga ei andnud printsibi (6.3) kohaselt õigustust sõja alustamiseks keeldujate riikidega.

Immanuel Wallerstein (1974, 1980, 1989) tõi sisse maailmasüsteemi mõiste; maailmasüsteem vastandus maailma-impeeriumile. Muidugi, Wallersteini järgi toimus 1763-1815 võitlus positsioonide üle maailmasüsteemi tuumas (Wallerstein 1989: 55-126). Sellest seisukohast tulenebki Wallersteini põhihuvi Suure Prantsuse revolutsiooni uueks tõlgendamiseks, asendamaks marksistlikus mallis teostatud interpretatsioone. Samal ajal Napoleon Bonaparte pakub Wallersteinile tunduvalt vähem huvi võrreldes revolutsiooniga. Tegelikult on võimalik, et Wallersteini terminoloogias tuleks Napoleon I poliitikat iseloomustada katsena luua impeeriumi (tunnistada ainult Prantsusmaad esimese sordi riigiks). Teatavasti kujundas Napoleon vallutatud alasid suvaliselt ümber satelliit-riikideks, muutes piire ja määrates ning ümber paigutades või vallandades valitsejaid. Võitlus Napoleoni vastu oluks siis mitte lihtsalt võitluseks tuuma sees, vaid esmajoones võitluseks uut tüüpi entiteedi (maailmasüsteemi) püsijäämise eest. Loomulikult juhtis seda võitlust maailmasüsteemi tuumas domineeriv Suurbritannia.

Napoleoni kaotusele järgnenud Viini kongress kinnistas esimese sordi riikide õiguse otsustada teise sordi riikide saatust. Viini kongressi ja I maailmasõja alguse vahel toimus Euroopas kolme liiki riike hõlmavaid konflikte. Ühed olid seotud riikide territooriumide ulatuse määramisega sõdade abil; (6.1) õigustas lahendusi. Saksa-Prantsuse sõda 1870-71 ja veidi varasem Saksa-Taani konflikt kuuluvad sellesse liiki.

Teised olid seotud sakslaste ja itaallaste pretensiooniga pida da legitiimseks rahvuse loodud riiki. Mõnede naaberriikide (nt Prantsusmaa) vahelesegamised nendesse konfliktidesse seletuvad kõige edukamalt rahvusvaheliste suhete realistlike teooriate abil, ükskõik milliseks oli õigustusdiskursus. Kolmanda liigi esindajaks on norralaste iseseisvumisnõue Rootsist 20. sajandi alguses. Kui Rootsi otsustas nõustuda Norra iseseisvusega, siis Rootsi otsus jäi vaidlustamata teiste riikide poolt. Printsibiga (6.2) kaasnes loomulikult printsip (6.3) – klassikaline suveräänsuskontseptsioon. Kuna Norra iseseisvumine 1905 ei tekitanud uusi riikidevahelisi konflikte, siis realistlike rahvusvaheliste suhete teooria seletab meile, miks antud juhtumil puudusid üleskaalumismotiivid (6.3) suhtes.

Rahvuste enesemääramise põhimõte toodi avalikku diskursusesse 20. sajandi alguses kahest allikast. Esimeseks olid üldised liberaalsed ettekujutused, millega kaasnes soov vältida I maailmasõja tüüpi hävitavaid konflikte. Nende sõnastajaks ja riikidevahelisse poliitilisse diskursusesse toojaks oli USA president Woodrow Wilson, kes oma 14 punktis rahu tingimuste kohta teatas rahvaste õigusest enesemääramisele, so oma riigi moodustamisele. John Stuart Mill (1996) arvas juba 19. sajandi keskel, et riigipiiride enam või vähem kokkulangemine rahvuste piiridega on vabaduse tingimuseks. Saksa ning itaalia mõtlejad ja mitmed poliitikud pooldasid 19. sajandil 'natsionalismi' – ideed, mille kohaselt rahvusel on õigus moodustada oma ühtset riiki ja selleks likvideerida rahvuse asustusterritooriumil riikide paljus. Natsionalistid astusid praktikas välja oma rahvuse õiguse eest moodustada riiki ja tõenäoliselt ei tunnistanud kõikide inimeste õigust kujundada oma rahvust või iga rahvuse õigust riigile (esimese ja teise sordi inimeste doktriin oli üldlevinud).

Teiseks rahvuste enesemääramisidee allikaks oli sotsiaaldemokraatlike töölisvalijatele orienteerunud poliitiliste liiku-



miste poliitika. Nende ühendus, II Internatsionaal, tunnistas 1896 rahvuste enesemääramise printsiipi. Sotsiaaldemokraatia ideoloog Friedrich Engels tavatses arvata, et ainult mõned Euroopa rahvad omavad õigust rahvusriigile<sup>62</sup> ja Ida-Euroopa slaavlased (poolakad välja arvatud, sest poolakad ei sallinud Venemaad) ei oma kindlasti seda õigust. 19. sajandi lõpuks oli aga sotsiaaldemokraatia pooldajaskonnas Austria-Ungaris palju slaavlasti ja mitmetes slaavikeelsetes rahvastes toimus rahvuslik "ärkamine" või rahvuse konstrueerimine. Poliitikud esitasid nõudmisi rahvuste nimel ja valimistest osavõttev partei ei saanud probleemist kõrvale vaadata.

Austria-Ungari sotsiaaldemokraatlikud teoreetikud Karl Renner ja Otto Bauer lootsid sotsialistliku pöördega päästa Austria-Ungari suurriiki. Nad arvasid, et rahvusliku rõhumise kaotamisega kaob rahvuste soov eralduda. Tuleviku ennustamine on tülikas. Normatiivseks aruteluks võib praktiliselt aega mitte kulutada, kui tegemist on väga väikese tõenäosusega juhtumi õigustusega. Kuid probleem on ikkagi olemas: (Q6.1) Kas riiki saab õigustada rahvusega?

Ma näitan edaspidi, et sellisel kujul on tegemist segase küsimusega, mis vajab lahendamiseks täpsustusi ja jaotamist alaküsimusteks. Sõltumata nendest täpsustustest on ilmne, et (Q6.1) vastus on piiratud vastusega küsimusele:

(Q6.2) Mis õigustab riiki?

'Enesemääramine' on tänapäeva avalikus diskursuses positiivne väärtusmõiste. Liberaalses inimesekontseptsioonis on inimene ennast määrav. Sõltumata võimalusest või võimaluse puudumisest üksiku inimese väärtustamise ülekandmisest inimeste rühmitusele on diskursuses raske sama sõna kasutada

---

<sup>62</sup> Pole teada, et F. Engels oleks kommenteerinud rahvuslikke liikumisi Eestis, Lätis ja Leedus. Pole isegi teada, kas ta teadis midagi eestlastest ja lätlastest.

kord positiivse, kord negatiivse väärtuse indikaatorina. Samal ajal on 'separatism' läänemaailmas negatiivne väärtusmõiste. Kui separatism on halb, kas siis on halvaks enesemääramine, juhul kui tahetakse riike juurde luua?

## § 2. Õigustatud riigiloom

Traditsiooniline riigiloom normatiivne teooria kujunes välja 17. sajandi Inglismaal, kuigi ei muutunud kohe enesest-mõistetavuseks. Selle teooria tuumik sisaldas vastust küsimustele, milleks on vaja valitsust, missugune on õigustatud valitsemisviis ja kes on õigustatud riiki asutama ning tema valitsemisviisi määrama. Teooria autoreid huvitas oluliselt valitsemisviisi ehk režiimi õigustus. Tegemist ei olnud lihtsalt filosoofide abstraktse probleemiga: valitsemisviisi pärast toimus tolle sajandi Inglismaal pikk kodusõda. Inglismaa kui poliitilise üksuse olemasolu polnud enam küsimärgi all (erinevalt paljudest Euroopa kontinendi riikidest, mis parajasti osalesid üleeuroopalises sõjas).

Traditsiooniline teooria vastandab inimühiskonnas kahte olekut, loomulikku seisundit ja riigi ehk valitsusega seisundit. Locke (1689) nimetas viimast ka poliitiliseks ühiskonnaks. Riigiga seisund oli eelistatav loomulikule seisundile.

Hobbesi (1651) järgi oli riigi ülesandeks selle liikmete enesekaitse eluohtlikes konfliktide tekkimise korral. Muude konfliktide ohjamisprobleemist näib Hobbes mitte hoolivat. Riik oli konfliktide kaotaja ning vältija, riigisisese ülesandega konflikte maha suruda. Teiste riikide kallaletungide korral kuulus mahasurumisele konflikti teine osapool. Hobbesil ei tekkinud mingit kahtlust selles, et inimesed ja riigid võiksid naabritele tahta kallale tungida ning vahetevahel teisi inimesi tappa. Sellised soovid olid osa loomulikust seisundist<sup>63</sup>.

---

<sup>63</sup> 20. sajandi teise poole liberaalne või pahempoolne akadeemiline

Locke (1689) ei jaganud Hobbesi absoluutset negatsiooni riigita ehk 'loomuliku' olukorra suhtes. Tema teoorias on riik samuti esmajoonelise konfliktiohjur, mis loomulikult sisaldab mahasurumistegevust. Ta jagas Hobbes'i arvamust, et õigustatud riik peab olema õigustatud otstarbe kohaselt tegutsemisele lisaks olema õigustatult asutatud elanike kokkuleppe tulemusena. Ainult rahvas oli mõlemas teoorias suveräänne riike asutama. Õigustatud valitsemisviisi suhtes olid mõlema seisukohad teatavasti vastupidised, sest Hobbes lubas ainult absoluutset monarhiat, Locke'i jaoks oli see aga sama ebalegitiimne kui agressioon teise riigi vastu.

Locke'i järgi ei tekkinud agressiooni tulemusena õigustatud riiki, vaid kaotajad sattusid tagasi loomulikkusse seisundisse ning said õiguse soovi korral sõlmida uut lepingut valitsuse loomiseks. Võitjate võim oli muidugi mitteõigustatud (nt Locke 1689: II.211<sup>64</sup>). Locke'i peamiseks kriteeriumiks lepinguosaliste määramisel on osalise enda nõusolek koos konstitueeruda poliitiliseks entiteediks või poliitiliseks ühiskonnaks ehk kogukonnaks (nt Locke 1689: II.87-90, 96-97)<sup>65</sup>.

Locke väidab, et valitsuse ning politeia asutamist õigustab ainult kõikide nõusolek (seda väitis ka Hobbes). Samal ajal on poliitilise ühiskonna liikmed kohustatud alluma enamuse otsustele. Locke'i õigustus viimasele nõudele on praktiline: tavaliselt pole kõikide nõusolekut võimalik saavutada ja selle nõudmine lagundaks valitsuse. Uute inimeste ühinemine

---

intelligents seda eeldust ei jaga, vrdl nt (Conflict 1990).

<sup>64</sup> Viited Locke'i "Kahele esseele valitsusest" näitavad essee numbrit ja punkti numbrit, mitte lehekülgi.

<sup>65</sup> Locke kasutas erinevaid lähedasi väljendeid, nt "Body Politick", "Political Society", "Community", aga ka "Commonwealth" ja "Civil Society". Viimane näib olevat analoogiline väljendiga 'poliitiline ühiskond', kuid Locke rõhutas, et absoluutne monarhia oma ebalegitiimsuses ei ole tsiviilühiskonnaks (Locke 1689, II.90).

asutamise otsusega on samuti õigustatud vaid nende nõusolekuga, kuigi see tohib olla implitsiitne, erinevalt eksplitsiitsest asutamisotsusest. Minu siinesitatav rekonstruktsioon on muidugi lihtsustav ja Locke'i teksti tõlgitsemisraskustesse mittesüvenev, sest mu siinseks ülesandeks ei ole Locke'i uurimine, vaid probleemiasetuse selgitamine. Liikmete nõusolekuta riigid ei ole Locke'i järgi õigustatud ja nende kõrvaldamine nende alamate poolt on õigustatud ning ilmselt soovitatav. Põhimõtted (6.1) ja (6.2) ei ole Locke'i teooria kohaselt õigustatud. Samal ajal jääb kehtima põhimõte (6.3) teiste riikide suhtes, mida õigustavates lepingute pole 'meie' osalised.

Probleem, mis aga Locke'il selgena puudub, on küsimus, kuidas toimida siis, kui mingil territooriumil elavate inimeste arvamused lahknevad, olgu siis poliitilisse ühiskonda ülemineku soovitatavuse suhtes või küsimuse suhtes poliitilise ühiskonna piiridest. Mingil territooriumil 'loomulikus seisundis' asuvad inimesed võivad, näiteks, erinevalt käsitleda selle territooriumi ulatust ja nii siis nende inimeste hulga koosseisu, kellel on õigus sõlmida ühiskondlik leping riigi asutamiseks. Inglismaa ei tundnud tookord olulisi territoriaalseid vaidlusi naabritega, mistõttu inglise avalikkusele kirjutatud raamatus võis sellest probleemist rahulikult mitte kirjutada.

Locke ei kirjuta rahvustest. See mõiste polnud temaaegses diskursuses käibel, vaid saabus õigustusprintsipiina Lääne-Euroopa mõtlemisse sajandi võrra hiljem, rahvusvahelisse õigusesse veelgi hiljem.

Eestlastele on rahvuste kui etniliste üksuste enesemääramine enesestmõistetav aluspõhimõte. Enesestmõistetavad eeldused, olgu need omad või võõrad, kuuluvad aga kriitikale samaväärselt kaitsmiseks esitatud seisukohtadega. Aastatuhandete jooksul on inimesed pidanud paljut enesestmõistetavaks. Mõned uskumused on hiljem osutunud vääraks, mõned õigeks. Keeldumine eelduste kriitilisest analüüsist,

olgu tegemist kasvõi kõige pühamate veendumustega, samaneb loobumisega mõtlemisest, arukusest, mõistlikkusest ja on mõnikord hädaohtlikuks rumaluseks. Kui me lakkame mõtlema, lakkame olemast inimesteks. Ühtlasi on väär arvata, et eelduste kriitiline uurimine tingimata näitab nende kõlbmatust. Mingit paratamatust siin pole. Loomulikult on mõtet loobuda meeldivatest rumalustest täpselt samuti nagu eba-meeldivatest, aga õigetest lähtealustest tasub kinni hoida. Emotsioonid on sageli ratsionaalsed (de Sousa 1990) ja sellisel juhul mõistus neid kinnitab ning teeb meid kinnitamise käigus targemaks. Meeldivus iseenesest ei tähenda ei väärust ega õigust. Vastuoluliste eelduste avamine ja nende mõistuspärane analüüs saab kaasa aidata vääreeldustest tingitud vastuolude kõrvaldamisele. Mõistus kindlustab võimalike eesmärkide saavutamist.

### § 3. Separatismiprobleem

Läänemaailma diskursuses on 'separatism' ja 'setsessioon' kirjanduses armastatud väärtusmõisted väljendamiseks negativismi rahvusriikluse suhtes. Tegemist on ilmselt võttega, mida C. L. Stevenson omal ajal nimetas *veenvaks definitsiooniks*, nähtuse varjatult väärtustava määratlemisega niisugusel viisil, et definitsiooni omaksvõtmine välistab võimaluse selle esitajale vastu vaielda (Stevenson 1960: 206-226).

Niiviisi tuuakse vaikimisi sisse (6.2). Kui separatism on alati halb, siis 19. sajandil Kreeka ja 18. sajandil 13 Põhja-Ameerika koloonia eraldumine oma vastavalt Türgi või Briti peremeestest oli halb. Tuntud rahvusteoreetik Elie Kedourie võttis Kreeka (ja teiste Balkani riikide) suhtes selle järelduse omaks ning mõistis hukka nende eraldumise tema jaoks positiivsest Türgi impeeriumist (Kedourie 1960). Tõsi, Kedourie ei vaatle Põhja-Ameerika juhtumit. Kuna niisiis



separatism pole tarvilikult halb, siis tasuks seda sõna mõnda aega vältida selle praeguse emotsionaalse laetuse tõttu. Emotsionaalses laetuses iseenesest ei tarvitse olla taunimisväärsed ega mõistusevastast, kuid kindla väärtustava värvingu kinnitumine sõnale teeb võimatuks selle neutraalse kasutuse tegelikus diskursuses.

Vaatleme nüüd mõningaid riigist eraldumise õigustusi. Võtame näiteks järgmise arutluse (olevikuvorm on arutlustes kasutusel loogikalise ajavälisuse väljendamiseks):

- (6.4) (6.4.1) Natsistlik Saksa riik ei ole õigustatud.  
(6.4.2) Meie ("piirkond B") eraldume natsistlikus Saksamaast.  
(6.4.3) Tegevus (6.4.2) on õigustatud, sest et (6.4.1).

Arutlus (6.4) konstrueeriti meelega natsistliku Saksamaa näitel, sest sel juhul väite (6.4.1) õigsus näib läänemaailmas olevat intuiitiivselt selge. Eesti lugeja jaoks võib aga ehitada ekvivalentse näite:

- (6.5) (6.5.1) Nõukogude Liit (või Venemaa) ei ole õigustatud.  
(6.5.2) Meie, eestlased (või tšetšeenid) eraldume Nõukogude Liidust (Venemaa).  
(6.5.3) Tegevus (6.5.2) on õigustatud, sest et (6.5.1).

Ehitame võrdluseks veidi erineva arutluse:

- (6.6) (6.6.1) Natsistlik Saksa riik ei ole õigustatud.  
(6.6.2) Eraldumine mingist riigist ei ole kunagi õigustatud.  
(6.6.3) Eraldumine mitteõigustatud riigist, natsistlikust Saksamaast, ei ole õigustatud sellepärast, et (6.6.2) on õige.

Kui arutluses (6.4) mingist riigist eraldumise õigustatus sõltub selle riigi enda õigustusest, siis arutluses (6.6) eral-

dumisküsimus lahendub sõltumatult selle riigi õigustamisest. Eestlaste enamuse intuitsioon nõustub tõenäoliselt juhtumil (6.4) esitatud arutlustüübiga. Juhul kui keegi pooldab väidet (6.6.2), siis viimasest tulenevalt on loogiline vastu seista igasugusele kolooniate iseseisvumisele, igasuguse vallutuse tulemusel äravõetud maade taasiseseisvumisele ja isegi riigi jaotamisele kaheks riigiks juhul, kui kogu elanikkond ilma ühegi erandita sellist eraldumist soovib. Selliste järelduste mõistlik õigustamine pole lihtne. Klassikalistes Hobbesi ja Locke'i riigiteooriates väideti selgelt, et elanikkonnal puuduvad kohustused õigustamata riigi suhtes. Demokraatia pooldamine on vaevalt ühildatav õigustamata riigi pooldamisega.

Ma ei esitanud mingeid argumente väite (6.6.2) kaitseks, kuigi juba viitasin väite kaitsmist raskendavatele tagajärgedele. Need vastuväited on küllalt tõsised, et vältida (6.6.2) mõtisklemata omaksvõtmist. Ilma eksplitsiitse argumentatsioonita ei ole (6.6.2) pooldamine ei mõistuspärane ega mõistlik ja sõna 'separatism' kasutamine negatiivseks väärtustamiseks osutub mõistusevastaseks. Väljend "tšetšeeni separatistid" ajalehekeeles on tavaliselt just niisuguseks varjatult ebamõistlikuks väljendiks, mille abil püütakse kuulajaid-lugejaid emotsionaalselt, argumente kasutamata, veenda konflikti ühe osapoole, nimelt Venemaa valitsuse, väärtushinnangute õigsuses. Seisukoht, et Venemaa on jagamatu, kui seda võetakse kriitikale mittekuuluva lähtealusena, osutub varjatud eeldustega ebamõistlikuks veenvaks määratluseks. Muuseas, sama kehtib ka seisukoha suhtes: "Eesti on jagamatu tervik." Tegelikult on võimalik selliste väidete üle arukalt mõtteid vahetada, kui vaid soovitakse olla arukas.

Arutluses (6.4) sisalduv järeldus (6.4.3) tugineb selles arutluses ilmutamata eeldusele, mida on võimalik sõnastada kahes variandis. **Tugevaks** eelduseks on:

(6.4.4) Eraldumine mitteõigustatud riigist on alati õigustatud.

**Nõrgaks** eelduseks on:

(6.4.5) Eraldumine mitteõigustatud riigist on mõnikord õigustatud.

Kui me võtame omaks tugeva eelduse (6.4.4), siis arutluse (6.4) kehtivuse kinnitamiseks pole vaja täiendavat argumentatsiooni, oletades muidugi, et (6.4.1) on õige. Kui me võtame omaks nõrga eelduse (6.4.5), siis tuleb arutluse (6.4) toetamiseks esitada lisaargumente, mis näitavad, miks mingil juhtumil ja just sellel juhtumil on õigustatud lahknemine mitteõigustatud riigist. Sõnaga 'separatism' asendatakse diskursuses ausa mängu täringud võltsitutega.

Esitatud analüüsi ei põhjendanud veel mingist teatavast riigist eraldumise õigustatavust või mitteõigustatavust. Analüüs selgitas, et argumendid riikide eraldumise kohta on tihedalt seotud riikide endi õigustatavusega. Loomulikult laiendub see järeldus vastupidisele juhtumile, riikide liitmisele üheks riigiks. Ka riikide liitmise headust ei saa mõistuspäraselt kuulutada kriitikale mittekuuluvaks eelduseks.

## § 4. Kord ja üksus

Eelmises paragrahvis esitatud analüüsides sisaldus argumentatsiooni eeldustes riigikorra ja riikliku üksuse eristamine ja seega ka nende õigustamiste võimalik lahknemine. Poliitika-teoreetikute kirjutistes eristas neid mõisteid ja vastavalt poliitilist toetust ka kas korrale ehk režiimile või üksusele ehk entiteedile mõjukas USA poliitikateadlane David Easton (1965: 171-219). Hiljuti arutas probleemi tuntumaid demokraatiateoreetikuid R. A. Dahl. Viimane konstrueeris näite küsimuse otsustamisest Costa Rica ja USA poolt, kas Costa Rica peaks astuma Ameerika Ühendriikidesse. Dahl juhtis tähelepanu

asjaolule, et tavalise demokraatliku protseduuri korral ("igal inimesel üks hääl") võetakse antud küsimuses otsus vastu ainult Ameerika Ühendriikide kodanike poolt (Dahl 1989: 193-195). Analoogiline situatsioon oli tegelikult olemas NSV Liidu lõpuaastatel, mil nii M. S. Gorbatšov kui ka akadeemik Sahharov tegid ettepanekud, mille alusel kas kõik NSVL kodanikud või kõik soovijad saanuksid praktilise võimaluse hääletada iga tolle riigi osa lahkumise küsimuses riigist.

Poliitikafilesoofiline traditsioon, mis algas Hobbesi ja Locke'iga, tegeles poliitilise korra õigustamisega. Kuulsas Põhja-Ameerika 13 koloonia iseseisvusdeklaratsioonis esitatud argumendid kuningas George III võimu vastu õigustasid tegelikult tema võimu asendamist demokraatliku režiimiga, aga mitte selle riigi jaotamist mitmeks riiklikuks üksuseks. Kogu Locke'ist lähtuv liberaalne alusteooria sisaldab huvitavaid õigustusi riigikorra küsimuses. Nendest tulenev käsitlus näitab, kes on õigustatud olema riigikorda otsustava ühiku liikmed, aga ei sisalda põhimõtteid, mis lubaksid kindlaks teha, kes on õigustatud kuuluma riikliku üksuse valikut otsustavasse inimeste hulka.

Käsitlеме esimese näitena Kanadat. Selle riigi provints Québec võib lähitulevikus Kanadast lahkuda. Paljud (kuigi mitte kõik) prantsuskeelsed Québeci elanikud soovivad provintsi eraldumist iseseisvaks riigiks. Samal ajal on osa Québecist asustatud mandri põliselanikega ("indiaanlastega"). Kui lähtuda Nozicki teooriaist (Nozick 1992: 150-153), siis ainult mandri põliselanikel oleks õigus maaomandile ja ilmselt siis ka Québeci riikliku kuuluvuse otsustamisele. Kuid igal referendumil jääksid põliselanikud kindlasse vähemusse, võrreldes *québécois*'ide arvamusega (hakkan kasutama kursiivis toodud terminit Québeci prantsuskeelsete elanike tähistamiseks). Kas selline olukord on aus ja õiglane? Isegi kui see oleks nii (milles mina pole veendunud), siis probleem ei ole

ikkagi mitte tulevase Québeci riigi poliitilise korra valikus, vaid riikliku üksuse enda valimises. Seetõttu on probleemseks legitiimse, õigustatud otsustamisühiku koosseis.

Teiseks klassikaliseks näiteks on Põhja-Iirimaa. Kui legitiimseks, õigustatud otsustamisühikuks on kogu Iirimaa (kogu Iiri saar), siis Ulsteri protestandid jäävad alati vähemusse. Kui otsustamisühikuks on hetkel Ühendatud Kuningriiki kuuluvad krahvkonnad, siis riikliku üksuse valimisel jäävad iiri katoliiklased alati vähemusse. Iiri saare mõlema osa elanikkond jagab mitmeid olulisi arvamusi riigi poliitilise režiimi kohta. Mõlemal pool toetatakse vabu valimisi, parlamentaarset demokraatiat, üldist valimisõigust. Neid eristavad vaated riikliku üksuse valikut teostava otsustamisühiku koosseisest. Nende vaidluse üle mõistuspäraselt ja mõistlikult otsustamiseks on muude asjaolude kõrval vaja teooriat, mis õigustab üksuse valimise otsustajate hulga koosseisu leidmise aluseid.

Esitatud arutlusest koorub välja **alfa-printsiip**:

- (6.7) Riigi õigustamine jaotub riikliku üksuse õigustamiseks ja riigi poliitilise korra õigustamiseks.

Alfa-printsiibist jäeldub, et riigikorda õigustavad argumendid ei tarvitse olla tarvilikud või piisavad riikliku üksuse valikut õigustavate argumentidena. Ja muidugi jäeldub ka vastupidine: riikliku üksuse valikut õigustavad argumendid ei tarvitse olla tarvilikud või piisavad riigi poliitilise korra valiku õigustamise argumentidena. Alfa-printsiibist ei tulene muidugi, et need argumendid pole kunagi mingil viisil seotud.

Demokraatia tähendab nüüdisajal režiimi pooldamist, milles peaaegu kõik täiskasvanud omavad õigust valida valitsust ja seega mõjutada riigi korraldust ning tegevust. Kes on need "kõik"? Kes otsustab, kas Ameerika Ühendriigid peavad eksisteerima, milline peaks olema nende poliitiline kord ja kes



nende riiki juhiks? Kui tõesti kõik, siis ilmselt ka iraaklased, hiinlased ja eestlased. Tegemist ei olegi nii võimatu mõttega, sest demokraatia printsiipide hulka kuulub nõue, et otsustamisel peavad osalema kõik, kellesse vastuvõetav otsus hakkab puutuma. USA majanduspoliitika mõjutab tänapäeval kogu planeeti, niisiis peaksid kogu maailma kõik (täiskasvanud teovõimelised) elanikud otsustama USA saatust. Kui aga otsustavad mitte kõik elanikud, siis ilmselt vast otsustamisühiku – riigi – kodanikud. Demokraatia puhul on tegemist režiimiga, mis teataval viisil piiritleb otsustamisühiku liikmeskonna selle otsustamisühiku elanikkonna sees. Aga kes piiritleb otsustamisühikud? Riikliku üksuse valikul tähendab demokraatia nõuet, et kõik üksusevaliku tegemiseks õigustatud ühiku (täiskasvanud ja teovõimelised) liikmed peavad olema üksusevalikut teostava otsustamisühiku liikmed. Siit ei tulene ühest vastust küsimusele, kuidas piiritleda mingi üksiku riikliku üksuse asutamise, säilitamise või kaotamise küsimuse otsustamise ühiku elanikkonda.

Inglasele või (USA) ameeriklasele tundub imelikuna selline üldine küsimuse asetus. Nendele ei ole (Ulster välja arvatud) riikliku üksuse valik praktiliseks poliitiliseks probleemiks, või nad vähemalt arvavad nii<sup>66</sup>. Meil Eestis on oma riiklus oma ühiku mõttes praktiliseks probleemiks. Kogu Ida-Euroopas on see olnud nii viimase paari sajandi jooksul. Aga mõistuspärasel, ratsionaalsel arutamisel peavad kehtima ühesugused kriteeriumid, olgu tegemist Eesti või Ameerika Ühendriikide,

---

<sup>66</sup> Ühtse raha kehtestamisega on Euroopa Liit tegelikult kujunemas riigiks ja tema liikmesriikide ees on praktiline probleem uue riigi osaks muutumisest. Seda avalik aramus ei teadvusta, samuti nagu asjaolu, et ühine raha praeguse Euroopa Liidu riikliku korralduse puhul kõrvaldab demokraatia.

Venemaa, Tšetšeenia või Hiinaga. Käesolev peatükis kavat-  
sen otsida just üksuse valiku aluseid, mitte korra valiku  
põhimõtteid. Viimaseid on arutatud palju sajandeid.

## § 5. Natsionalism ja riigiloome

Traditsiooniliselt kujutas rahvuste enesemääramisprintsii-  
p seisukohta, mille järgi riikliku üksuse määrajaks on rahvus.  
Natsionalistideks nimetati sageli arvamuse pooldajaid, mille  
kohaselt igal rahvusel peab olema oma iseseisev riik (Gellner  
1983), kuigi leidub ka autoreid, kes teadvustavad, et see sõna  
tähistab ka natsiooni kiindumuse tundeid ning ideoloogiat  
(Scruton 1982: 315). Eestis on "natsionalism" paha sõna, sest  
sellega sildistas vene nõukogude võim eestlaste iseseisvus-  
püüdu ning õigustas selle püüdluse vägivaldset mahasuru-  
mist. Ma säilitan esialgu siiski sõna 'natsionalism' tõlkemalli-  
na ingliskeelsele väljendile *nationalism* ja saksakeelsele *Natio-  
nalismus*, kuigi mõlemad on loomulikult ikkagi ebamäärase  
tähendusega.

Arvamus, et natsionalismi peetakse nüüdisaja maailmas  
tavaliselt riikliku üksuse moodustamist legitimeerivaks (õigus-  
tavaks) põhimõtteks, on kaasaja erialakirjanduses laialt levi-  
nud (Smith 1994: 129; Gilbert 1994: 3). Ometi saab natsiona-  
lismiideele toetuvates riikliku üksuse moodustamist ja piirit-  
lemist õigustavates aruteludes eristada mitmeid tüüpe. Esime-  
seks näiteks on *range natsionalism*:

- (6.8) (6.8.1) Enamik inimesi kuuluvad mingisse nat-  
siooni.
- (6.8.2) Ainult natsioonid on õigustatud asutama  
riiklikke üksusi (riike).
- (6.8.3) Iga riik peab olema asutatud ühe ja ainult  
ühe natsiooni poolt.

Siit järeldub, et kui mingi hulk inimesi ei kuulu ühtegi nat-  
siooni, siis neil pole õigust asutada oma riiki ja üldse mingi-

sugust riiki. Eeldus (6.8.1) on muidugi faktieeldus ja selle vääruse korral muutub kogu arutelu tühjaks, mitte millelegi rakenduvaks. Kui me asendame eelduses sõna “enamik” sõnaga “kõik”, siis saame *väga range natsionalismi*:

- (6.9) (6.9.1) Kõik inimesed kuuluvad mingisse natsiooni.
- (6.9.2) Ainult natsioonid on õigustatud asutama riiklikke üksusi (riike).
- (6.9.3) Iga riik peab olema asutatud ühe ja ainult ühe natsiooni poolt.

Enesemääramine juhtumitel (6.8) ja (6.9) tähendab riigi asutamist parajasti natsiooni poolt. Nendes aruteludes ei tunnista kahe või enama natsiooni õigust luua ühist riiki.

Mõlemad range natsionalismi liigid ei ole loogilises vastulus vähemuste austamisega. Nende pooldamisel ei ole loogiliselt lubamatu vähemusrühmadele erandite näol privileegide andmine, näiteks vähemuskeelte tarvitamises. Privileegid pole muidugi õigused. Ka etniline puhastus pole midagi sellist, mida range natsionalism oleks loogiliselt kohustatud pooldama.

Kasutades tavapäraseid J. Locke'i–J. S. Milli tüüpi argumente iga isiku vabaduse piiratusest teise isiku ja kõikide teiste isikute vabadusega, järeldame me arutlustest (6.8) ja (6.9), et natsiooni õigus riigi asutamiseks on piiratud teiste natsioonide õigusega nende teiste riikide asutamiseks. Seega tohib jätta täpseid riigipiire poliitiliste läbirääkimiste objektiks ja piirilepetega tekitatud vähemused võivad omada õigusi, mitte ainult privileege.

NSDAP-Saksamaal valitses midagi enam kui väga range natsionalism, nimelt *natsistlik natsionalism* (loomulikult sisaldavad kõik esitatavad väited lihtsustusi):

- (6.10) (6.10.1) Kõik inimesed kuuluvad mingisse natsiooni.  
(6.10.2) Ainult natsioonid on õigustatud asutama riiklikke üksusi (riike).  
(6.10.3) Iga riik peab olema asutatud ühe ja ainult ühe natsiooni poolt.  
(6.10.4) Vaieldavuste ja vastuolude korral eelistatakse sakslaste õigust asutada oma riiki teiste rahvuste õigusele sama teha.  
(6.10.5) Mõnel natsioonil pole kunagi õigust asutada oma riiki.

Tavaliselt seostataksegi kaasaegses läänemaailmas natsionalismi arutlusega (6.10), kus muidugi "sakslased" on asendatud selle rahva nimega, millele parajasti omistatakse natsionalismi. Käsitus (6.10) on kooskõlastatav etnilise puhastuse nõudega ja väitest (6.10.4) tuleneb tõenäoliselt, et konfliktide korral võib planeedil olla lubatav vaid üks riik, sakslaste riik. Kui Vene riik oma praegustes piirides kuulutatakse jagamatuks ja selle põhimõtte alusel ei lubata tšetšeenidel Vene riigist väljuda iseseisva riigi loomiseks, siis näib olevat eeldatav arutlusmall, mille üksikjuhtumiks on (6.10). Venemaal esineb loomulikult ka teistsuguseid argumentatsiooniviise Tšetšeenia iseseisvumise vastu. Peatükis 2 esitatud arutluste kohaselt on väga range ja natsistlik natsionalism seotud arusaamaga erinevate kultuuride absoluutse pingerea võimalikkusest. Sealjuures eeldavad need natsionalismid sellise pingerea teadaolemist ja objektiivset kindlakstehtavust. Niisiis, väga ranged natsionalismid ei ole õigustatud.

Teiseks näiteks natsionalismi kasutavate õigustusarutelude liikide kohta on *leebe natsionalism*:

- (6.11) (6.11.1) Mõned inimesed kuuluvad mingitesse eristatavatesse natsioonidesse.  
(6.11.2) Natsioonid on kõige kõrgemad otsustamisühikud riiklike üksuste asutamise otstarbel.

Leebe natsionalismi korral on natsioon õigustatud nii asutama kui mitte asutama sellel natsioonil põhinevat riiklikku üksust ja üldse loobuma natsioonil põhineva riigi asutamisest. Arutlusega (6.11) ühilduv natsiooni enesemääramise tõlgendus ei sisalda natsiooni kohustust luua oma eraldiseisvat riiki. Natsioonide liitude ja liitriikide (föderatsioonide) loomine ei ole vastuolus leebe natsionalismiga. Kohustust asutada riiki leebe natsionalism ilmselt kaasa ei too. Loogiliselt pole selline kohustus vast ka tulenev aruteludest (6.8) ja (6.9), kuigi ühiskonnapraktiliselt on range natsionalismi puhul selline kohustus tõenäoliselt poliitiliselt lisanduv mõlemale arutelule. Kui tegemist on liitriigiga, siis on leebe natsionalismi korral iga sellesse kuuluv natsioon õigustatud ise otsustama, kas jääda liitriiki edasi või mitte. Teised natsioonid ei ole õigustatud tema eest antud küsimust otsustama.

Leebe natsionalism ei esita üldist teooriat kogumite kohta, kes on õigustatud asutama riiki. Kõik, mis järeldub arutlusest (6.11), on riikide asutamise otsustamisühikute pingerea ehitamise tarvilik, kuigi mitte piisav nõue. Selles pingereas on natsioon asetatud kõrgemale muudest ühikutest. Kui näiteks Inglismaast tahab eralduda Lincolni krahvkond või Eesti Vabariigist Pärnumaa, siis otsustamisühikuteks leebes natsionalismis ei saa olla nimetatud krahvkond või maakond. Baskid, kurdid, šotlased aga on antud seisukoha alusel õigustatud olema riigi moodustamise küsimuses otsustamisühikuteks.

Vaatame nüüd mõningaid alternatiive natsioonile riikliku üksuse loomise õigustustes. Teatavasti pole arutelu mõistus-pärane, kui uuritakse mingit väidet ilma võistlevate väidete, seisukohtade uurimiseta.

- (6.12) Riikliku üksuse olemasolu on alati selle üksuse säilitamise õigustuseks.



Antud reegel kehtib muidugi vaid uute riikide moodustamiskavatsuste kohta territooriumil, mille on hõlvanud mingid riigid. Kuna tänapäeval on kogu meie planeet riikide vahel jäägitult jaotatud (Antarktise staatus ei muuda siin midagi oluliselt), siis riigi asutamine on nüüd alati seotud mingi teise riigi muutmisega. Riigieelsetes ühiskondades toimuvat (6.12) muidugi ei kata.

Reegel (6.12) tähendab, et riiklikku üksust tuleb säilitada ka siis, kui kõik selle liikmed ei taha antud riigi säilumist. Oletame näiteks, et Blobotaania riik loodi agressiooni tulemusel või vägivalla kasutamise teel oma territooriumil elunevate inimeste vastu, siis (6.12) kehtivuse korral ei tohi Blobotaaniat kunagi likvideerida. See on demokraatlikult juhitava vangla programm, kus vangid valivad endale valvurid, aga peavad ikka jääma vangi ja kuulama valvurite käske, kuigi on vanglasse pandud kohtu vea tõttu. Kõik olemasolevad riigid on niiviisi üheaegselt õigustatud, sest nad on olemas, ja samas mitteõigustatud, sest nende loomine kõrvaldas mõne varasema riigi.

Nõrgem reegel oleks:

- (6.13) Riikliku üksuse olemasolu on alati selle üksuse säilitamise õigustuseks, kui selle liikmed soovivad seda säilitada.

Inimeste jaoks võib olla ratsionaalsem säilitada olemasolev mõningate ebamugavustega, võrreldes revolutsiooniliste muudatustega, mille tulemused on halvasti prognoositavad. Demokraatia on samuti ühildatav põhimõttega (6.13). Ometi ei saa vana korra säilitamist tunnistada alati ja igal juhul ratsionaalseks.

Liberaalsed kontraktaarlased, kelle jaoks inimestevahelisi suhteid õigustab kõigepealt vaba leping, saavad tunnistada lauset (6.13); nende jaoks võib see lause kuuluda poliitiliste

tuumikvalikute argumentatsiooni. Range natsionalism ei ole kooskõlas nõudega (6.13) ja defineerib ümber väite (6.12):

(6.14) (6.14.1) Riikliku üksuse olemasolu õigustab seda üksust, kui see põhineb natsioonile.

(6.14.2) Natsioon ei ole õigustatud loobuma oma olemasolevast riiklikust üksusest.

Need nõuded ilmselt välistavad demokraatia ja olulises osas ka vabaduse.

*Majoritaarne* õigustus riigi loomiseks oleks järgmine:

(6.15) Riiklikku üksust õigustab alati enamuse otsus.

Lause (6.15) võib näida demokraatlikuna, kuid ei kindlusta igal juhul ei stabiilsust ega demokraatiat. Kui riigis leidub inimeste rühmitusi, mille kesksed väärtused ja moodustumise alused on 'kinnistatud' rühmituse liikmete külge, välistavad teatavaid seisukohti ja seovad teistega, siis ei ole täidetud liberaalne standardeeldus, mis näeb ühiskonnas vaid 'ujuvaid' inimeste kategooriaid. Viimased moodustuvad arvamuste ja ajutiste üksikhuvide alusel, aga mitte sotsiaalsete tunnuste ja seisukohtade süsteemsete komplektide alusel (püüdsin sellest kirjutada juba kunagi varem, vrd (Loone 1983: 85-86)). Giovanni Sartori esitas paarkümmend aastat tagasi läbimõeldud teooria välistavatest rühmitustest (ingl k *cleavage communities*), mille olemasolu teeb võimatuks tavalised demokraatlikud mehhanismid (Sartori 1977). Välistava rühmituse aluseks võib olla erinevaid moodustajaid, nii rahvus kui ka näiteks religioon. Kui mingis riigis leidub välistavaid rühmitusi ja üks nendest moodustab enamuse, siis teiste jaoks ei saa selles riigis eksisteerida demokraatiat, sest teised hääletatakse alati demokraatlikult maha. Teised on siis sattunud locke'ilikku sõjaseisundisse ja kogu üksus lakkab olemast õigustatud. Majoritaarsuse printsiip osutub nii kolonialismi õigustuseks. Üks

kunagine vene poliitik Eestis ütles mulle mingi välismaal peetud konverentsi kuluaarides, et setude õiguste kaitse Vene-maal ei oma tähtsust, sest setusid on vähe, aga venelaste õigused Eestis omavad tähtsust, sest venelasi on palju. Tema argumentatsioonimalli alusel oleks õigustatud väide, et hiinlaste õiguste kaitse on tähtsam venelaste omast, sest hiin-lasi on palju. Ma ei ole nõus mõlema väitega.

Kui tunnistada lauset (6.12), siis (6.15) osutub üleliigseks ja mõned välistavad rühmitused jäävad alati kolooniaks ning ei saa endale kunagi demokraatlikku valitsust. Esimese lähendu-sena saab seetõttu olla eelistatavaks hoopis:

- (6.16) Välistav rühmitus on alati õigustatud asutama omaette riiklikku üksust, kui ta seda soovib.

Esitatu ei tähenda, et igasugune režiim välistava rühmituse poolt asutatud riigis on õigustatud. Üksuse õigustatusest ei järeldu korra õigustatus. Natsioone võib muidugi vaadelda välistavate rühmitustena, siis on leebe natsionalism põhimõtte (6.16) alaliigiks.

Tasub olla ettevaatlik arutluste suhtes, mis taandavad keeruka koosseisuga asjad või otsused üheleainsale print-siibile, eesmärgile, omadusele. Seetõttu on tõenäoliselt adek-vaatsem lause (6.16) ümbersõnastus, mis ei kasuta kvanti-fikatsiooniks väljendit "alati":

- (6.17) Välistav rühmitus on õigustatud asutama oma-ette riiklikku üksust, kui ta seda soovib.

Kui tahetakse vältida Locke'i tüüpi sõjaseisundit, siis on tarvilik esitada ilmutatud kujul mõjuvaid argumente, keeldu-maks pooldamast väidet (6.17). Mina ei saa panna ennast toetama kolonialismi. Loomulikult sisaldab (6.17) vaid õigus-tusarutelu minimaalset väärtuskomponenti. Teostatavus ja soovitatavus võivad (6.17) tasakaalustada muude asjaoludega.

Välistavate rühmituste hulgas võib esineda hierarhiaid. Tasub märkida, et esitatud arutelu ei rakendu veel täpsele piiride tõmbamisele, sest rühmituste ja riikide piirid ei lange tegelikkuses alati kokku.

## § 6. Mis on rahvus?

Viimasel ajal leidub teoreetikuid, kelle arvates riigid leiutati paar sajandit tagasi (Barry 1989: 58-68). Riikideks peetakse sealjuures kindlat territooriumi hõlvanuid, sellel alal elava rahva toetatud asutuste ning seaduste süsteeme ühtsete normatiivsete aluste ja keskvalitsusega. Rahvas osutub riigiga identseks ning inglisekeelses diskursuses ongi laialt levinud neid samastav moodne kasutamismäng sõnale "nation". Valitsemiskorraldus keskaegses Euroopas erines, tõesti, esitatud lühikirjeldusest. Sellest erines nii antiikse Kreeka linn ehk polis kui ka Rooma valitsemissüsteem. Eestikeelses mõtlemises on kõikidel esitatud juhtudel tavaks rääkida riigist. Natsiooniriigiks polnud ka Türgi impeerium, usul põhineva omavalitsusega mõningate teisitiuskujate jaoks (nn *millet-süsteem*).

Hoopis erinev eelmainitud võimukorraldusliikidest on korilaste-jahipidajate mittekutseline valitsemiskorraldus, milles puudub muudest institutsioonidest selgete piiridega eristatud valitsus ja valitsemistegevus. Kui mitte näha maailmas ainult oma lähiajalist ja lähigeograafilist ümbrust ja kui mitte anda sellele normatiivselt ning epistemoloogiliselt privilegieeritud olu, siis on otstarbekam pidada riigiks ka keskaegseid Euroopa valitsemispiirkondi ning antiikseid võimumoodustisi.

Liitmõiste 'natsiooniriik' (*nation state*) on mõttekas vaid juhul, kui natsiooni saab eristada riigist kuidagi teisiti, kui elanikkonda valitsemisasutustest. Kui seda teha ei saa, siis kipub meil tegemist olema 'veenvalt' defineeritud terminiga. Tasub tähele panna, et natsiooniriikideks nimetatavad

Lääne-Euroopa riigid olid sageli ühe etnilise üksuse eelistanemise ja domineerimise riigid, olgu tegemist Suurbritannia, Prantsusmaa või Saksamaaga.

Riigis saab eksisteerida poliitiline ühtsustunne, elanikkonna poolt enda samastamine antud riigiga kui üksusega. Sealjuures elanikkond ei pea tingimata moodustama keelelist või kultuurilist ühtsust. Euroopas on tavanäiteks Šveits, kuid võibolla kuulub sellisesse liiki ka Belgia. Selles mõttes on õigustatud poliitiliselt natsioonist rääkimine.

Poliitilise natsiooni kontseptsioon ei kehti riikide kohta, mille elanikkonnas on lõhe ühiku valiku õigustatuse üle, sest siis on poliitiliseks küsimuseks, millise poliitilise natsiooni hulka kuuluda. Selle lahendamine tähendab üksuse tuumikvaliku sooritamist. Eelmises paragrahvis esitasin ma tõsiseid kahtlusi üksuse tuumikvaliku ratsionaalse õigustatavuse kohta lihtsa enamusprintsipi alusel. Niisiis, poliitilises filosoofias ootab analüütikuid veel suur töö loomaks selgust rahvusküsimuse aruteludes mõistete piiritlemisel.

Inglisekeelset sõna *nation* kasutatakse tänapäeval esmajoones viitamaks kas (A) kindlale inimeste poliitilisele ühendusele, või (B) mingile eneseteadvust ja kokkukuuluvustunnet omavale etnilis-kultuurilisele kogumile (Parekh 1994: 501). Juhtumil (A) ei ole alati tegemist kodanikega sotsiaalses mõttes, ka siis, kui leidub kodanikke juriidilises mõttes. Nõukogude Liidus ja natsistlikul Saksamaal olid sotsioloogia seisukohalt olemas alamad, kuigi rahvusvahelises õiguses peeti neid kodanikeks. Tasub lisada, et tegelikult on selliste sõnadega nagu 'natsioon', 'natsiooniriik', 'etnilisus' olukord veel palju keerukam, kui seda näitab Bhikhu Parekhi üldistus (Žagar 1993). Kogu see arutlusväli on kurikuulus oma ebamääraste või vastakate osutamistega (King 1966: 122; Connor 1994: 90-117). Sealjuures tegelikult ei tarvitse tänapäeva "läänemaailmas" enamlevinud teooriad ollagi nii vastu-



olulised, kui nad esialgsel vaatlemisel näivad, kusjuures ükski nendest pole adekvaatne (Yoshino 1995: 68-86).

Kui aluseks võtta tähistamisjuhtum (A), siis 'natsiooni-riigist' rääkimine osutub enamikul selle sõna kasutuskordadest tühisõnutsemiseks, sest erinevad sõnad 'natsioon', 'riik', 'natsiooniriik' rakenduvad ühe ja sama nähtuste kategooria kõikidele eksemplaridele. Kui muidugi me vastandame kogu natsiooni ehk rahvuse selle eliidile, siis 'natsiooniriik' tähistab demokraatlikku režiimi antud üksuses. Niisugune kasutus oli tegelikkuses olemas 18. saj. lõpu Prantsusmaal. Aga sel juhul õigustusarutluses natsiooniriigist rääkimine nihutaks argumentatsiooni üksuse õigustamiselt režiimi õigustamisele.

Kui kasutada natsiooni juhtumi (B) mõttes, siis muidugi pole tegemist tühisõnutsemisega. Veel enam, natsioonid pole selles juhtumite klassis paratamatult halbadeks entiteetideks ja natsiooniriigid ning isegi ühe-natsiooni-riigid pole mingiteks ainult eitavat suhtumist väärivateks moodustisteks. Kaasaja Island on ühe-natsiooni-riik, kuid ometi demokraatlikult meelestatud inimestele intuiitiivselt igati positiivset hoiakut vääriv riik.

Lisaks natsioonidele juhtumi (B) mõttes leidub ühikuid, mida võiks klassifitseerida etnilisteks, kuid mis pole ülaltoodud tähenduse kohaselt natsioonid. Omaaegne nõukogude marksismis levinud rahvuse ja muude etniliste üksuste eristamine toetus just selle olukorra intuiitiivsele tabamisele. Rahvuseks (vene k. *natsija*) nimetati teatavat astet etniliste üksuste arengus. Muuseas, etnograafide (antropoloogide), ajaloolaste ja filosoofide osalusega nõukogude maailmas alates 1960. aastatest toimunud diskussioonides ei saavutatud mingit faktidega hästi kooskõlastatavat ühist kontseptsiooni nii üksikute etnilise arengu astmete kui ka etniliste ühikute tunnuste kirjeldamises.

Uemas ingliskeelses kirjanduses hakkas mõjusalt rõhutama ideed natsioonist kui etnilist alust omavast kogumist A. D. Smith (Smith 1994). Tema kasutab võõrsõna *ethnie*, tähistamaks igasugust etnilist üksust. Mina hakkas siinkohal A. D. Smithi eeskujul kasutama võõrsõnalist vormi *etnii*<sup>67</sup>. Muidugi, A. D. Smith rõhutas, et etnii rahvuseksolemisega on riiklus seotud olemuslikult (Smith 1994: 174-208). Nii oleme jälle tagasi tähistamissituatsioonis (A) ja käsitus kaotab mõtte.

Kindlasti leidub etniisid, so rühmitusi, mis jagavad kultuuri moodustavaid tunnuseid, moodustavad süstemaatselt koosesinevate kultuurivormide teistest samasugustest eristatava välja. Kultuur on tihedalt seotud etnilisusega; kultuuri all mõeldakse siinkohal inimtegevuse õpitud jooni, kultuur hõlmab ideid, praktikaid, inimindiviidide ühiselus tekkinud ja põlvkondade vahel edasiantavaid materiaalseid ning sümbolilisi artefakte (Yoshino 1995: 108). Üheks etnilisust moodustavaks tunnusjooneks on tähenduslikud kultuurivormid (Loone 1992: 42-44). Muidugi, kui etnii on mingit kultuuri jagav kõikide inimeste rühmitus, siis siit ei tulene etnilisuse redutseerimine (täielik taandamine) kultuurile või ka vastupidine väide. Samal ajal ma ei eelda, et kõik inimesed kaasajal või üldse kõik kunagi elanud, praegused ja tulevased inimesed oleksid jaotatavad etniide vahel, kuigi antropoloogilises mõt-

---

<sup>67</sup> Vene nõukogude kirjanduses hakkas J. V. Bromlei kasutama väljendit "etnos" territoriaalselt seotud etnilise ühiku suhtes, eristades seda väljendist "etnikos", mida ta kasutas kõigi antud etnilise ühtsuse liikmete kohta. Selles terminoloogias ukrainlased Ukrainas on etnos ja kõik ukrainlased (kaasa arvatud need, kes elavad Kanadas) moodustavad etnikose (Bromlei 1983). Segiajamise vältimiseks võtsingi etnilise kogumi tähistamiseks kasutusele Bromlei terminitest erineva võõrsõna. Bromlei oli teadlik, et ta teeb vene keele terminit ja et tema kasutatud kreeka keelse päritoluga väljendid originaalkeeles ei ole grammatiliselt niiviisi kasutatavad.

tes pole kultuurita inimesi. Paljusid inimesi me saame intuitiivselt kergelt liigitada etnidesse või üleminekujuhtumiteks etniide vahele, aga hetkel puudub etnii piiritlus, mis poleks sektantlik.

Kui 'natsioon' või 'rahvus' nimetab mingit etniide liiki (ja selle liigi eksemplare), siis võib analüütilise tõena väita, et natsiooni või rahvuse puhul on tegemist kultuuriühikuga. John O'Neill keeldub natsioonis nägemast kultuuriühitsust, aga tema kasutab seda sõna viisi (A) mõttes, niisiis räägib mitte etniidest, vaid mingitest muudest ühikutest (O'Neill 1994). Bhikhu Parekhil ilmneb tendents samastada etniid kultuurikategooriaga (Parekh 1994: 502). Parekh ja O'Neill jagavad arvamust, mille kohaselt poliitilist ja kultuurilist kogukonda ei tule samastada.

## § 7. Etniid ja riigid

Kodanikkonna sees mitme etnii leidumine on tavaline tänapäeva riikides. Veel levinum on paljukultuurilisus, näiteks erinevate religioonidega rühmituste olemasolu mingi ühe riigi kodanike seas. Sellised eelriigid nagu Euroopa Liit on paljukultuurilised ja mitmeetnilised ning need tunnused ilmselt säiluvad Euroopa Liidu muutumisel liitriigiks. Küsime nüüd:

(Q6.3) Kas paljuetnilised riigid tuleb jaotada üheetnilisteks (üherahvuselisteks) riikideks?

Kui me eeldame, et vabadus on väärtuseks, siis saame vastuseks:

- (6.18) (6.18.1) Jah, kui nad seda tahavad  
või  
(6.18.2) ei, kui nad seda ei taha.

"Nad" on toodud arutluses muidugi etniid. Ma vaatlen allpool teatavate täiendavate piirangute või täpsustuste sissetoomise vajalikkust riigis asuvate etniide suhtes. Kui me

pooldame demokraatiat, siis peame loomulikult nõudma, et etnii tahe oleks demokraatlikult saavutatud.

Küsimus (Q6.1) leheküljel 109 oli suunatud otsimaks õigustusalust rahvuste poolt riikide loomisele. Vastus (6.18) ei sisalda aga veel praktiliselt piisavat õigustusarutelu, sest ilmne on vastamise vajadus järgmisele küsimusele:

(Q6.4) Kas "nemad" (etniid) peaksid tahtma:

(Q6.4.1) paljuetnilise riigi jagunemist ainuethnilisteks või

(Q6.4.2) paljuetnilise riigi säilumist?

Range natsionalism vastab ilma igasuguse edasise arutelu-  
ta jaatavalt alaküsimusele (Q6.4.1) ja eitavalt alaküsimusele  
(Q6.4.2). Sellega ta loomulikult pole kooskõlas rahvuste  
enesemääramisõigusega. Kui mingi etnii ei taha lahkuda  
paljuetnilisest riigist A, siis vabaduse pooldamise korral ei tule  
talle eraldumist peale suruda. Kogu etnii tahtmine erineb ühe  
või mõne (vahel isegi mitme käratseva) isiku tahtmisest. Teise  
isiku tahtmine pole kunagi küllaldaseks õigustuseks minu  
tahtmisele. Seetõttu need, kes soovivad etniil loobuda tah-  
test jääda ühtsusriiki, peavad eksplitsiitselt esitama etnii ena-  
musele vastuvõetava argumentatsiooni. Loomulikult pole  
eraldumissoov alati vaid mingite väikeste rühmade või isegi  
eliitide pealesunnitud tahe. Mõned etniid tahavad mõnikord  
väljuda riikidest, kuhu kuuluvad. Viimasel juhul kuulatakse  
ainult neid poliitikuid, kelle ettepanekud vastavad etnii ena-  
muse soovidele ja moodsad eliiditeooriad ei rakendu sellisele  
situatsioonile. Donald L. Horowitz on väheseid teoreetikuid,  
kes on pööranud tähelepanu sellele asjaolule (Horowitz 1985:  
104-105, 140).

Tegelikult sõltub vastamine küsimusele (Q6.3) paljudest muutuvsuurustest. Rahvustevahelised konfliktid pole ainuübilised. Donald L. Horowitzi analüüs näitab, et kui me esitame täiendavalt demokraatianoode, siis leidub juhtumeid, mil konfliktid on lahendatavad ühisriigi piirides ja viimase säilitamise pooldamine võib osutuda mõttekaks. Horowitz näitas samuti, et mõningatel juhtudel ei ole võimalik ühitada demokraatiat ja konfliktisituatsioonis asuvate etniide kuulumist samasse riiklikku üksusesse (Horowitz 1985: 83-86).

Kas verevalamine etniliste konfliktide lahendamisel on mõõdapääsmatu? Kõigest eelnevast saame arutluse:

(6.19) Kui

(6.19.1) me tahame vältida paljusid verevalamise olukordi,

siis

(6.19.2) ei eksisteeri ainuvastust küsimusele (Q6.2)<sup>68</sup>.

Tasub tähele panna, et võib leiduda ka muid situatsioone, millal tuleb soovitavaks pidada jaatavat vastust alaküsimusele (Q6.4.1), mistõttu (6.19.2) kasuks võib leiduda ka argument (6.19.1) erinevaid õigustusi.

Eraldumisküsimust otsustama, ükskõik millise lahendi pooldamisega, on õigustatud ainult osalised. Teiste politeiade liikmed, aga ka teiste etniide liikmed samas politeias, ei ole õigustatud vahele segama, isegi politeiade ja etniidenähtena vahet oma arvamust avaldama, analoogiliselt J. S. Milli sõnavabaduse-argumentatsiooniga. Osaliste määratlemisel tasub olla tähelepanelik.

Võtame näiteks § 3-s esitatud juhtumi, nimelt Kanada provintsi Québeci, mille eraldumisküsimus on Kanadas laialt

---

<sup>68</sup> Vt lehekülge 109.



arutlemisel. Québeci juhtumil on tegemist kolme liiki osalis-tega. Esiteks, elanikkonna enamuse moodustavad prantsus-keelsed *québécois*'d. Eraldumissoov on iseloomulik märgata-vale osale sellest etniist. Teiseks elavad provintsis algameerik-lased ('indiaanlased'), kes jagunevad mitmeks etniiks. Kol-mandaks, provintsis asub mitmeid muid sisserändajate rühmi-tusi (*québécois*'d on muidugi ka sisserändajad ja mitte alg-ameeriklased; ainult viimased rändasid asustamata maale). Kolmandat liiki rühmituste liikmed tulid elama Québeci kui Kanada ühte maakohta, rändasid sisse just Kanadasse ja juhtusid valima elukohaks omavalitsuspiirkonna Québec.

Seda, kas *québécois*'d tahavad iseseisvust, on õigustatud otsustama **ainult** *québécois*'d ise. See ei ole teiste asi (kui me tahame säilitada vabaduse). Sealjuures ei ole aga õigustatud teise ja kolmandasse liiki kuuluvate etniliste rühmituste välja-lülitamine Québeci iseseisvusküsimuse otsustamisest just nimelt rühmitustena, mitte ainult individidena. Lisaks tasub meeles pidada – algameeriklased asusid ja juriidiliselt ikka veel asuvad lepingulistest suhetes Briti Krooniga, mitte lihtsalt Kanadaga, mis täiendavalt rõhutab nende eriolukorda Québecis.

Kui me eeldame, et vabadus pole kooskõlas rõhumisega ja kui riigis leidub domineeriv etnii (või mõni muu sarnasel üldsuse astmel fikseeritud ehk välistav rühmitus, siis sellises riigis võib meil tegemist olla koloniaalsituatsiooniga. Kolo-niaalsituatsioonis eksisteerib Locke'i mõttes *sõjaseisukord* ja eksisteerib ka siis, kui parajasti verevalamist ei toimu. Alates 1940. aasta juunist kuni 1991. aasta augusti lõpuni asus Eesti selles mõttes sõjaseisukorras. Allutatud ühikud või rühmitu-sed on sealjuures Locke'i mõttes õiglase sõja seisundis. Muu-seas, mõiste 'õiglane sõda' pole V. I. Lenini väljamõeldis; Locke sidus selle mõiste inimese loomuliku õigusega enese-

kaitsele ja Locke elas muidugi kaks sajandit enne Leninit ning on korraliku liberaalse vabadusmõtte tegelik rajaja.

Esitatuga saime me õigustuse kolonialismivastasele põhimõttele, **beeta-printsibile**:

(6.20) Valitsev etnii ei ole õigustatud kuuluma otsustamisühikusse tegemaks otsust alluva ühiku poolt eraldiseisva riigi asutamise kohta.

Mitmekultuurilise ja paljuetnilise riigi mõisted erinevad mitmenatsioonilise riigi mõistest. Viimane termin rakendub juhtumile, mil etniid on organiseeritud avalikeks poliitilisteks kogukondadeks ühe riigi piirides ja on seega midagi rohkemat kui kultuurirühmitused (isegi siis, kui viimastele on riiklikult korraldatud kultuuriautonoomia). Paljunatsionalistlikus riigis oleks igal etniil ühises poliitilises tegevuses ja kõikides küsimustes vetoõigus teiste etniide ettepanekute suhtes. Mitmed vene poliitikud soovisid aastal 1991 teha Eestist paljunatsionalistlikku (või, täpsemalt, kaksnatsionalistlikku) riiki. Konföderatsioonid ja föderatsioonid, mille liikmeteks on etniide allriigid, esindaksid eksemplaridena veel ühte mitmenatsioonilise riigi liiki. See ei peaks tingimata olema paljunatsionalistlikuks riigiks.

Poliitiliste õigustuste osaks on alati teostatavusarutelu. Väitest (6.18.1) [lk. 131] ei tulene paratamatult soovitus eraldumiseks, sest näiteks asustuse iseloom võib muuta eraldumise mitteteostatavaks (jutt pole täpsetest piiridest, vaid näiteks mitme etnii poolt segiläbi samal territooriumil asumisest).

Ebaõigluse kõrvaldamine pole ebaõigluseks, sest muidu tuleks kurjategijatel lubada saada kasu oma kuritegudest. Tänapäeval peame me agressiooni kuriteoks, mistõttu koloonia säilitamine on kuritegu. Kui okupeeritud või kolooniaaks muudetud politeia liikmed ei saada politeia taastamisel oma riigist välja seal asuvaid koloniaalvõimu (okupeeriva riigi)

kodanikke, kes soovivad kohale jääda, siis on moraali seisu- kohalt tegemist heast tahtest lähtuva tegutsemisega ja Kanti mõttes üldinimliku mõistuspärase tegevusega. See on midagi rohkemat, kui ainult ühe erikultuuri liikmetena tegutsemine.

R. E. Ewin näitas hiljuti, miks on oluline arvestada mingis kindlas riigis asuvate etniliste rühmituste päritolu. Oletame, et selle riigi ühte piirkonda on asunud elama poliitilised põgenikud mingist teisest riigist ja kõne all olevas piirkonnas moodustavad need põgenikud elanikkonna enamuse. Ometi ei omanda poliitiliste põgenike kogukond õigust rahvuste enesemääramise korras eralduda oma uuest riigist (Ewin 1994).

Leidub teisigi piiranguid. Nii ei ole eraldiseisva riigi asutamise küsimuses etnii osad tavaliselt võrdsustavad etniiga tervikuna. Pealesurutud, jõuga kohaletoodud rühmitused ei saa omada kohalike, autohtonsete, rühmitustega võrdseid õigusi riigi loomises. Sisserändajad on oma sisserännutoiminguga implitsiitselt eelsätestatuna omaks võtnud uue politeia reeglid. Kui sisserännutoimingud olid legaalsed, siis on uued kodanikud muidugi õigustatud saama kaitset oma kultuurile. Vastasel juhul oleks seaduslik sisserännuõigus orjuse või kesk- aegse ebavõrdsete seisustega ühiskonna loomise kava orwel- likult silmakirjalik varjamisviis. Sealjuures omandavad sea- duslikud sisserändajad samaaegselt kohustuse riiklikku üksust ja selle sisemist režiimi kaitsta. Vastasel juhul muutuks seaduslik sisserännuõigus silmakirjalikuks antud riigi hävi- tamise teeks.

Kadunud Ernest Gellneri teooria kohaselt ei saa tööstuslik vabaturumajandus püsida üldise kirja- ning arvutusoskuseta. Siit järeldub üheainsa tuumkultuuri vajadus iga riigi piirides. Selline süsteemiomadus on Gellneri järgi natsionalismi alu- seks (natsionalismi all mõtleb Gellner nõuet, et igal etnil peab olema oma riik). Tööstuslikes ühiskondades on riik

kaasatud kogu kultuuriprotsessi ja seetõttu ei ole välditav tendents ühekultuurilistele/üheetnilistele riikidele, kuigi see pole tingimata meeldiv valik (Gellner 1983). Gellner oli nationalismi vastane, kuigi ta sealjuures pooldas patriotismi.

Olgu (I) maailm gellnerlik (so olgu Gellneril õigus), ja (II) olgu kultuurid väärtuslikud, siis etnilisus saab olla legitiimseks aluseks riigi asutamise, säilitamise või jagamise õigustamisel. Sealjuures ei saa etnilisus muidugi olla täielikuks või ainuõigustuseks ja vältimatul riikidevahelisel piiritõmbamisel tuleb lahendada nende inimeste kultuurivajaduste probleem, kes eraldatakse piiriga oma etnii põhiosast. Tingimuste (I) ja (II) täitmise korral on järgmine arutelu mõistuspärane ja isegi mõistlik:

(6.21) Kui

(6.21.1) etniline rühmitus A on hävinguohus,

(6.21.2) ainus ja ainus võimalus etnilise rühmituse A päästmiseks on rühmitusel A tugineva iseseisva riigi asutamine,

(6.21.3) rühmitus A ei soovi kaduda ühise etnilisusega inimeste rühmitusena,

(6.21.4) rühmitusel A tugineva iseseisva riigi loomine ei hävita ühtki ülejäänud etnilist rühmitust,

siis

(6.21.5) etniline rühmitus A on õigustatud asutama omaenda riikliku üksuse.

Kui tingimuses (6.21.2) asendada väljend “ainus ja ainus” väljendiga “parim”, siis järeldus (6.21.5) jääb kehtima. Sealjuures antud eelduste korral ei tulene säilumisest nõrgematest tingimustest tarvilikult, et järeldus (6.21.5) on väär.

***Tanel Mätlik***

## **7. INDIVIID, KOGUKOND, MORAAL**

### **§ 1. Mis on ja mis ei ole kogukond?**

Kuivõrd olulised on eetiliselt kultuurilised kogukonnad? Siinkohal peetakse kogukondade puhul silmas eeskätt etnilisi ja rahvuslikke kogukondi ning paljus ka religioosseid kogukondi, mis etniliste ja rahvuslike kogukondadega sageli kombineeruvad. Peatükk jaguneb kahte ossa. Esimeses neist vaadatakse *kogukonna* mõiste kasutamist kaasaegses poliitika-filosoofias ja -teaduses ning indiviidi identiteedi ülesehitust kogukondlikke sidemeid silmas pidades. Peatüki teises osas analüüsitakse indiviidi-kogukonna vahelise sideme moraalset olulisust, viidates tagasi isiku identiteedi ülesehituse põhipunktidele. Eriti tõstetakse esiplaanile indiviidi moraalsete kohustuste küsimus etnilise või rahvusliku kogukonna suhtes.

Kogukonda temaatika puhul tekkinud väitluste uurimisel võib reaalsuses selguda, et vaidluse osapooled pole tegelikult täpselt määratlenud, mida saab üldse klassifitseerida kui kogukonda ja mida implitseerib kogukondlik kuuluvus kui selline. Poliitikafilosoofias juba aastaid kestnud debatis kommunitarismi-liberalismi teemal on kommunitarismi kriitikud sageli õigustatult ette heitnud antud sõna kasutuse ebamäärasust, mis takistab selge arutelu ning analüüsi läbiviimist.



Konkreetsete ühiskonnagruppide defineerimine kogukondadeks ei ole alati samuti üksühene. Amitai Etzioni sõnul võib perekondi nimetada minikogukondadeks ning külad moodustavad sageli, kuigi mitte alati eraldi, kogukondi (Etzioni 1998: xiii). Sama kehtib tema seisukohalt ka linnade teatavate piirkondade kohta (nt hiina linnaosad paljudes linnades), kuid kõigil juhtudel neid inimgruppide liike siiski kogukonnana defineerida ei saa. Samas aga on olemas kogukonna mõistes midagi, mille alusel siiski nii A. Etzioni kui ka teised autorid kõnelevad 'kogukondlikust kuuluvusest' või 'kogukondlikest sidemetest'. Nimelt on kogukonnad eeskätt sotsiaalsete suhete võrgustikud, mis hõlmavad endas kogukonna liikmete poolt ühiselt jagatud tähendusi ja väärtusi. Kogukond ei ole lihtsalt grupp isikuid, kes juhtuvad paiknema teataval territooriumil, vaid kogukonnaks muudavad selle grupi just need sidemed-suhted, mis kehtivad grupi liikmete vahel. David Miller on rahvuslikest kogukondadest kõneldes toonud välja esimesena just asjaolu, et rahvused põhinevad oma liikmete vastastikusel tunnustusel ja uskumusel, et nad omavad teatavaid karakteristikuid, mis eristavad neid teisest (Miller 1995: 22).<sup>69</sup>

---

<sup>69</sup> Nagu märgib Daniel Bell kommunitarismi-liberalismi vahelist debatti kokkuvõtvas raamatus "Communitarianism and its Critics" (1993: 4), ei ole tavaliselt kommunitaristideks peetud mõtlejad nagu Alasdair MacIntyre, Michael Sandel, Charles Taylor ja Michael Walzer end selgesõnaliselt samastanud kriitikaga liberalismi kohta. Samas ühendab neid kõiki asjaolu, et nad peavad oluliseks indiviidi identiteedi kogukondlikku aspekti ning seda ka normatiivsel tasandil moraali- ja poliitika-filosoofias.

## § 2. Kogukondade võrgustik ja nendevahelised piirid

Maailmas on suur hulk erinevaid liiki kogukondi nagu perekond, naabruskond, religioosne kogukond, etniline kogukond jne. Erinevat liiki kogukonnad erinevad oma ülesehituselt või tavadelt ka piirkonniti; arusaam itaaliapärasest perekonnast erineb mõnel Põhjamaal tavaks olevast kujutlusest perekonnast. Mingi etniline kogukond ei pruugi oma tavade ja liikmetevaheliste sidemetega olla üldse sarnane mõne teise etnilise kogukonnaga teises maailma otsas.

Ühe inimese identiteet sisaldab muude tunnuste kõrval kuulumisest mitmesse kogukonda korraga. Üks isik võib olla üheaegselt perekonnaliige, naaber, katoliiklane, poolakas jne. Seejuures ei pruugi need kogukondlikud kuuluvused kattuda üksüheselt kõigi isikute juures; ühe isikuga võin ma jagada religioosseid veendumusi, kuid samas võin kuuluda hoopis ühte teise etnilisse kogukonda.

Piirid inimestevaheliste kogukondlike sidemete komplekside vahel on niiviisi võrdlemisi ähmased ning üldistusi kogukondade eraldusjoonte suhtes – kes kuuluvad ühte kogukonda, missugused kogukonnad on haaratud sisse ühte teise kogukonda jne – saab teha ainult teatavate reservatsioonidega. Samas tehakse selliseid üldistusi, tuginedes sageli teatavatele karakteristikutele, mis on eeldusena omistatud kõigile teatavasse kogukonda kuuluvatele isikutele. Karakteristikud omakorda tuginevad paljus kogukonnaliikmete endi uskumusele nende karakteristikute kehtivusse. Näitena võib tuua rahvusgruppi kuuluvatele isikutele omistatavad rahvuslikud iseloomujooned. Ühest küljest võib väita, et tegelikkuses on selliste ühiste iseloomujoonte olemasolu teataval grupil inimestel müüt, mis põhjendamatult eraldab teatava rühma

inimesi teistest. Uskumused ühe konkreetse kogukonna liikmete loomuomasest töökusest või otsekohesusest võivad tegelikkuses olla tõesed ainult osade kogukonnaliikmete puhul. Igasugused eristused selle alusel omavad pigem negatiivset kui soodustavat mõju kogukondadevahelistele suhetele. Samas ei ole välistatud, et inimeste uskumused teatavatesse kogukonnaliikmete ühisjoontesse tegelikult aitavadki kujundada selliste ühiste karakteristikute tekkimist kogukonnaliikmetel. Ning kui selliste karakteristikute täpne esitamine polegi ehk võimalik, siis teistest kogukondadest pärit inimestega suheldes tajuvad kogukonna liikmed intuiitiivselt, kust algavad erinevused oma kogukonnaliikmete ja teiste vahel.<sup>70</sup>

Kogukonna-ideestiku toetajate poolt esitatakse kogukondade teemalises debatis aeg-ajalt argumenti kogukonna rollist indiviide koos hoidva 'liimina'. Vastukaaluks ühiskonna 'atomiseerumisele' peavad kommunitaarlased vajalikuks seda tendentsi tasakaalustada sidusate inimgruppidega, mis tagavad vajaliku stabiilsuse ja sotsiaalse turvalisuse ühiskonnas.

Kas selline kogukond ka tegelikkuses eksisteerib või on hoopis müüdi? Kommunitaarluse kriitikud juhivad sageli tähelepanu asjaolule, et kogukonnad pole sugugi nii sidusad ja ühiseid väärtusi omavad, kui kommunitaarlased seda kirjeldavad vastukaaluks killustunud ühiskonnale. Kommunitarismi kriitikud väidavad ka, et kogukonna ühiste väärtuste ja traditsioonide järgimise taga võib peituda suur oht indiviidi mõtte- ja tegevusvabadusele. Kriitika on seega suunatud kommunitaarlusele nii praktikas kui ka teoorias – ühest küljest väites, et tegelikult elus kogukonnad pole sellised nagu kommunitaarlik teooria seda esitab ning teisest küljest väites,

<sup>70</sup> Vt ka D. Milleri seisukohta (1995: 27).

et sellised kogukonnad on tegelikus elus ohuks liberaalseid põhimõtteid järgivale indiviidile.<sup>71</sup>

Mida arvavad nendest süüdistustest kommunitaarlikud mõtlejad ise? R. Bellah tõmbab selge eristusjoone kogukonna kui *Gemeinschaft*'i, kus konsensus väärtuste ja eesmärkide osas on peaaegu üksmeelne, ja kaasaegse kogukonna vahel, kus toimub aktiivne mõttevahetus ja refleksioon jagatud väärtuste ja sihtide üle, koos nende muutumisega (Bellah 1998). Rahvuslike kogukondade puhul on sarnast mõttekäiku esitanud ka David Miller, kes rahvusluses liberaalsele mõtte- ja sõnavabadusele ning vähemuskultuuridele ohtu väljatoovate kriitikate puhul on rõhutanud rahvusluse liberaalsust rahvusliku kogukonnas pidevalt sisemise debati toimumisega aktuaalsete küsimuste üle. Küsimus: "Mida tähendab olla rahvusliku kogukonna liige?" on esitatud kõigile kogukonna liikmetele, sealhulgas ka rahvuse liikmetele, kes esindavad vähemusi rahvuse sees (Miller 1995: 153).

Samuti tuleb rõhutada vajadust diferentseerida kogukondi kogukonnaliikmetevahelise ühtsuse ja kogukondlike väärtuste tugevuse suhtes. Religioosete kogukondade hulgas on islami kogukond võrreldamatult monoliitsem kui protestantlik kogukond mõnel Põhjamaal.

---

<sup>71</sup> Osutatud kahesuunaline kriitika nii kommunitaarliku teooria kui praktika suhtes on huvitaval kombel sarnane Michael Walzeri poolt esitatud kahesuunalisusega kommunitarismi kriitikas liberalismi suhtes (Walzer 1990). Walzeri järgi on kommunitaarliku kriitika ambivalentne, kuna see ühest küljest süüdistab liberaalset teooriat ühiskonna atomiseerumise soodustamises ning teisest küljest jällegi eitab sellesama atomiseerunud ühiskonna olemasolu. Walzer leiab, et tegelikkuses on kommunitaarliku kriitika nendes mõlemas aspektis oma tõetera, kuigi nad üksikult võttes pole korrektsed.

### § 3. Indiviidi identiteet kogukonnas

Üldiseks omapäraks indiviidide kõigi kogukondlike sidemete puhul on asjaolu, et kogukonnaliikmed on seotud üksteisega teatava tundmusega. Kogukonna koospüsimine ei ole ratsionaalse arutluse tulemus ("tuleme kokku ja moodustame ühe inimgruppi"), vaid pigem kogukonnaliikmete ühistundele tuginev protsess. See tundmuslik element on ajendanud sageli väitma, et kogukonnaliikmeks olemine implitseerib mõningaid irratsionaalseid või mittereflektiivseid elemente isiku identiteedis, mis piirab inimese vaba tegutsemist kriitilise ja refleksiivse indiviidina. Kogukondliku vastastikkusõltuvuse ja kuulumisvajaduse idee näikse olevat ühildamatu liberaalse põhimõttega kriitiliselt selekteerida, ümber hinnata või kõrvale heita elemente isiku identiteedis. Pinge kogukondlike sidemete sõltuvuste ja indiviidi identiteedi ratsionaalse kriitika põhimõtte vahel on üheks põhiküsimuseks debatis kommunitaarlike ideede pooldajate ja liberaalide vahel kaasages poliitika filosoofias.

Paljuski on vaidlus toimunud filosoofilise antropoloogia alal, lahates isiku identiteedi olemust. Kuigi kommunitaarlikud kriitikud on oma kriitikaobjektiks valinud suuresti J. Rawlsi raamatust "Õigluse teooria" lähtuva kontseptsiooni, on osapooled tegelikult paljus üksmeelel indiviidi selgest seotusest ümbritsevas sotsiaalses keskkonnaga. Rawls näiteks rõhutab eksplitsiitselt, et hüve mõiste sisaldab endas muu hulgas ka sidemeid teiste isikutega ja lojaalsusi erinevate gruppide ja assotsiatsioonide suhtes (Rawls 1992: 198). Sarnasel viisil toonitavad ka kommunitaarlikud kontseptsioonid, et meie kogukondlikud sidemed on vähemalt osaliselt meie identiteedi vundamendiks (M. Sandel); et meie elu saab mõista ainult kui narratiivi, mis langeb kokku teiste inimeste narratiividega (A. MacIntyre); et meie võime moodustada,



valida, ümber hinnata ja tagasi lükata moraalseid veendumusi eeldab ühist kultuuri (Ch. Taylor). W. Kymlicka on samuti näinud kultuurilisi kogukondi kui indiviidi mistahes mõtteka valiku konteksti.

Kommunitaarlikud kriitikud on oma kontseptsioonides isiku identiteedist siiski erinevatel positsioonidel selles suhtes, kuivõrd totaalne on indiviidi sõltuvus oma kogukondlikest sidemetest. *Tugev* kommunitaarlus väidab, et 1) (nt rahvuslik) kogukond määrab ette ära laialdaselt teatava 'tagapõhja' isiku mõtlemisele, tegutsemisele ja otsustuste tegemisele ning 2) see 'tagapõhi' on väljaspool isiku kriitilise mõtlemistegavuse ulatust (Bell 1993: 95). Samas on olemas ka *möödukam* versioon kommunitaarlikest ideedest, mille kohaselt indiviid ühelt poolt sõltub kogukonnast, kuna see on mõtestatud valiku vajalikparatamatu kontekst. Teiselt poolt aga sisaldab selline sõltuvus tingimust, et indiviid saab ja peab vajaduse korral end distantseerima nendest kogukondlikest sidemetest. Nagu Kymlicka väidab, "ükski eesmärk ega siht ei ole väljaspool võimalikku ümberhindamist" (Kymlicka 1991: 52). Kasutades ka Yael Tamiri poolt esitatud sarnaseid ideid, on võimalik visandada järgmine kontseptsioon indiviidi identiteedist:

- (7.1) Isiku identiteet koosneb erinevatest osadest
- (7.2) On võimalik eristada mõningaid rohkem olulisi või tähendusrikkamaid osasid vähem olulistest või tähendusrikkamatest osadest
- (7.3) Kõiki neid isiku identiteedi osasid on võimalik revideerida või ka tagasi lükata kriitilise mõtlemistöö tulemusel.

See vaade on võrdlemisi selgelt esitatud Yael Tamir'i poolt (Tamir 1993: 22):

Indiviidid pole võimelised tegema valikuid samaaegselt nende identiteedi kõiki külgi käsitledes. Seetõttu näib rohkem tõenäoline eeldada, et nad tavaliselt käituvad valimisel ühe kombineeritud mudeli järgi, nimelt nad hoiavad muutumatuna üht aspekti identiteedist, kas nende kogukondlikku kuuluvust või nende moraalset identiteeti, ja reflekteerivad teise aspekti üle.

Seega, näib nagu isiku identiteedi need elemendid on üksteisest suhteliselt sõltumatud. Kõik 'atomiseeritud' osad on avatud ümbermõtlemisele – ka need väärtused, mis on ette kirjutatud meie kogukondliku 'tagapõhja' poolt. Vaade eeldab muidugi indiviidilt võimet distantseerida ennast tugevatest väärtuskriteeriumitest. Distantseerumisvõime viib siis refleksiooni radikaalsele tasemele, kus võib toimuda uue või ümber muudetud väärtuste võrgustiku vastuvõtmine.

#### **§ 4. Erinevad vaated kogukondliku identiteedi muutumise protsessile**

Ülaltoodud vaate tõepärasus isiku identiteedile on kaheldav. Kuivõrd on võimalik lahutada üksteisest isiku identiteedi erinevaid elemente, neid lahti võtta ka kokku panna nagu mosaiiki? Ma ei soovi väita, et mistahes muutus indiviidi identiteedis on võimatu, näiteks võib indiviidi etniline identiteet muunduda aja jooksul rahvusidentiteediks. Põhimõtteline küsimus on pigem selles, kuivõrd radikaalne ja teadlik on identiteedi muutumine. Indiviid võib tõesti suuta analüüsida oma kogukondliku identiteedi mõningaid aspekte ning ratsionaalselt arutledes leida mõned neist vastuvõetamatud olevat. Kuid kas on võimalik nii reflekteerida kõige üle, mis moodustab indiviidi, ning vajadusel seda revideerida ja muuta? Või on isiku identiteedi muutmine hoopis väga

aeglane ja mitteteadlik protsess, milles indiviidi võime reflekteerida ja muuta oma identiteeti on minimaalne? Tundub, et tõenäoline lahendus on nende kahe positsiooni vahel.

Ühest küljest on siiski olemas teatavad osad identiteedist, mis on pigem 'nähtamatud', eksisteerivad taustana ning millega muutumine toimub pikema aja jooksul ja vähem teadlikult või refleksiivselt. Teiselt poolt pole isiku identiteet fikseeritud alatiseks, st et indiviid on aktiivne osapool oma olemuse kujundamisel. Kasutades Charles Taylori ideed inimestest kui ennastinterpreteerivatest loomadest, võiks siis öelda, et isik võib arendada käsitluse endast, mis võib tõesti tugevasti erineda oma endisest identiteedist. Samas aga toimub interpretatsioon alati nõ horisondi või hermeneutilise ringi sees. Yael Tamir toob kirjandusliku näite Aafrikas tegutsenud misjonäridest, kes võtsid kohaliku elanikkonnaga suheldes üle nende uskumusi ja väärtusi (Tamir 1993: 24). Samas aga pole selge, kuivõrd identiteedi radikaalne muutus ka sel puhul on olnud väga teadlik ja kiire protsess. Tõenäolisem on siiski identiteedi muutus pikema aja jooksul samm-sammult ning vähem teadlik-ratsionaalselt. Mõned ideed või tunded ei pruugi olla kergelt kättesaadavad ümberhindamistele.

Kas kõik kogukondlikud identiteedid on potentsiaalselt liberaalsed, kas neid saab alati liberaliseerida? W. Kymlicka näiteks on väitnud, et tegelikult on kõik kultuurid potentsiaalselt liberaalsed: vajadusel on alati võimalik kogukondlikku identiteeti liberaliseerida, kui see osutub vajalikuks. See vaade eeldab teatavate väärtuste universaalsust. Viimasteks on sage li nimetatud sõnavabadust, isiku heaolu arengut, naiste ning meeste võrdsust jne.

Kuivõrd on selline vaade tegelikkuses õigustatud? Chandran Kukathas on kirjeldanud Austraalia aborigeenide kogukonda, mis põhineb hierarhilisel ja jäigal struktuuril, kus ratsionaalse kriitika ja individuaalse valiku ideedel pole kohta

(Kukathas 1995: 242). Ühest küljest võib sellise kultuurilise kogukonna liberaliseerimine sõnavabaduse kehtestamise ja hierarhilise korra kaotamisega küll näida uue ja progressiivse sammuna selle kultuuri sees. Teiselt poolt aga võib tekkida kahtlus, kuivõrd saab siiski selliste sammude toimumise järel kõnelda enam samast kultuurist. Siin on veel kolmas aspekt, mis puudutab kultuurilise kogukonna liikmete endi seisukohta: kuidas kogukonna liikmed ise tunnevad selliste reformide mõju neile endile? Põhimõtteliselt on võimalik liberaalse valikuvabadust rõhutava kontseptsiooni raames indiviididel teha valik elada mitteliberaalsetes tingimustes. Kui kogukonnaliikmete nõusolek selleks on olemas, siis oleks tegelikkuses see argumendiks, et õigustada kogukondlike väärtuste ja sihtide puutumatust liberaalseid muutusi nõudvate ees.

## **§ 5. Kogukondlikest sidemetest moraalsete kohustusteni**

Kõik ülalmainitud vaated isiku identiteedile ei ole käsitlenud vahetult isiku eetilisi probleeme, mis on seotud tema kuuluvusega ühte kultuurilisse kogukonda. Kui palju sõltuvad eetilised kontseptsioonid isiku kohustustest oma kogukonna ees ülalmainitud vaadetest isiku identiteedi muutmise võimalikusesse?

Charles Taylor juhtis tähelepanu asjaolule, et kommunikaarluse-liberalismi vaidluses on tegelikult kaks tasandit: ontoloogiline ja normatiivne (Taylori artiklis defineeritud kui *ontological and advocacy issues*). Taylori eristuse mõte on, et seisukoha võtmine isiku identiteedi küsimuses ontoloogilisel tasandil ei määratle üksüheselt, missugust normatiivset kontseptsiooni indiviidi-ühiskonna suhtes me peaksime toetama (Taylor 1989: 181-182). Samas leiduvad siiski mõned kaalutlused kogukondliku kuuluvuse suhtes, mis muudavad selle eristuse

ontoloogilise ja normatiivse vahel vähem selgeks. Valime näiteks indiviidi, kes on ühe religioosse kogukonna liige. Kuulumine sellisesse kogukonda võib olla antud isiku jaoks ülioluline element mõtestatud ja hüvelise elu elamiseks. Seega on üsna tõenäoline, et antud kogukonna liige tunneb tihedat kuuluvustunnet selle kogukonna suhtes. On samuti võrdlemisi tõenäoline, et ta tunneb lojaalsust kogukonna suhtes, mis omandab kohustuse kuju aidata kaasa kogukonna heaolu kaitsmisele ja suurendamisele ning mitte lasta kogukonnal laguneda. Eetilise partikularismi positsioonil asuja väidaks siinkohal, et sellise lojaalsuse omamises pole midagi negatiivset – see väljendab lihtsalt teatavat liiki eetilist kohustust. Eetilise partikularismi oponent väidaks aga vastu, et moraalusus on siiski palju abstraktsem mõiste kui nimetatud lojaalsuse kaudu tekkiv eetiline kohustus.

Tegelikkuses saame me eristada moraalseid ja mitte-moraalseid kogukondi. Me saame omada lojaalsusi kumbagi liiki kogukondade suhtes. Kuigi lojaalsus kogukonna suhtes võib olla küll väärtustatav tunne, on siiski ilmne, et lojaalsuse omamine pole piisav tingimus ütlemaks, et antud vahekord indiviidi ja kogukonna vahel on moraalselt aktsepteeritav. Altruistlikud tunded kogu inimkonna suhtes eksisteerivad maailmas kõrvuti patriootlike tunnetega ühe konkreetse inimgrupi suhtes. Kumbagi neist saab defineerida kui mittepersoonalset või kitsast isiklikust huvist kaugemale ulatuvat tunnet. Seega võiks ju väita, et inimkonda väärtustavad tunded on iseenesest moraalsed ning samamoodi siis ka konkreetse inimgrupi huve väärtustav vaade vääriks eetiliseks nimetamist. Siiski, kas on see võimalik? Kriitik võib märkida, et moraalifilosoofia seisukohalt on mõlemad tunded loomult moraalivälised, st et neid ei saa kasutada argumentidena ühe eetilise teooria õigustamiseks.



Näitena võib tuua isiku, kes tunneb lojaalsust terroristliku rühmituse suhtes. See isik võib olla rühmituse kauaaegne liige ning tunneb end olevat tugevalt seotud rühmituse ideede ja tegevustega. Kas on võimalik väita, et sellel isikul on **moraalseid** kohustusi sellise terroristliku rühmituse ees analoogiliselt meie moraalseste kohustustega teistel inimeste ees? Yael Tamir väidab, et me ei saa välistada kohustuste tekkimist mittemoraalsetes assotsiatsioonides nagu maffia (Tamir 1993: 101-102). See on küll tõsi, kuid selliste kohustuste eksisteerimine tegelikus elus ei tähenda, et antud isik on lähtudes nimetatud kohustustest moraalselt õigustatud sooritama kuritegu või mõnda muud ebamoraalset tegu oma naabrite, sõprade, kaaskodanike või inimolendite kui selliste vastu.

## § 6. Eetilise partikularismi raskused ja nende võimalikud lahendused

Seniesitatu on välistanud idee, et partikulaarseid sidemeid-kuuluvusi võiks õigustada ühe kindla vaatega eetikale. Siiski on olemas eetiline kontseptsioon, mis ei välista partikulaarsete eetiliste kohustuste olemasolu. Selline vaade käsitleks näidet terroristlikust grupist kui erandlikku ja rasket juhtumit. Enamik situatsioone pole niivõrd keerulised. Isiku kohustusi oma perekonna vastu saab pidada moraalseteks. Eetilise partikularismi kohaselt ei erine see põhimõtteliselt teistest kogukondlikest sidemetest-kuuluvustest tekkivaist kohustustest.

Eetilisele partikularismile vastanduv moraalne *universalism* näeb indiviidi tegutsemas moraalselt ainult siis, kui ta tegutseb lähtudes puhtast ratsionaalsest arutelust võrdsete indiviidide vaheliste suhete üle. Moraalne universalism kasutab põhimõtteid, nagu "kõikide huvisid tuleb käsitleda võrdselt" või "õigluse printsiipe tuleb rakendada esmajärjekorras

kogu maailma suhtes". Kuid kas selline vaade kätkeb endas kõike, mida seostatakse moraaliga? Moraalne universalism kasutab sageli ka selliseid ideid nagu "võõraste inimeste kannatustest hoolimine" või "armastus inimkonna vastu". Selline vaade eetikale kasutab tundmustest kantud põhimõtteid nagu eetiline partikularism lojaalsusetunde puhul.

Kas tundmuste sidumine moraalsete kohustustega on mõlemas kontseptsioonis kokkusattumus? Sarnaselt eetilisele partikularismile pole ka moraalne universalism eitanud perekondlike sidemete moraalset väärtust. Üks isik tunneb moraalset kohustust oma perekonnaliiget aidata, kui too on hädas ja kui isik seda teha saab. Ning selline abi andmine ei toimu mitte siis ainult, kui abivajav perekonnaliige edaspidi selle eest tänutäheks pakub mingit hüve. Abiandmine antud olukorras pole mitte läbimõeldud tegevus kahe ratsionaalse tegutseja vahel, kus toimub teatavat liiki hüvede vahetus. Pigem on see kantud teatavast moraalsest kohustusest, mis omakorda tuleneb isiku kuuluvustundest selle kogukonna liikmena, mille käekäigust ta hoolib.

Eetilise partikularismi kriitik võib aktsepteerida neid väiteid tunnete kasutamise kohta eetikas, kuid see ei veenaks teda, kuna moraalne universalism viitab kõigile inimolenditele ja mitte ainult ühele konkreetsele inimgrupile. Kui on moraalselt väär valetada näiteks oma sõbrale või mitte abistada oma pereliikmeid hädas, siis moraalse universalismi seisukohalt on sellised põhimõtted universaalsed, st nad peaksid rakenduma igaühele maakeral. Ükskõiksus teiselt maalt pärit täiesti võõra inimese probleemide suhtes on moraalse universalismi seisukohalt vastuvõetamatu ning nendele on eetiline partikularismi ohtlik seepärast, et viimane seob indiviidi moraalsed kohustused emotsionaalsete sidemetega ühe kogukonna suhtes.

Kogukondlike sidemete moraalsed implikatsioonid eetilises partikularismis loovad moraalse universalismi pooldaja jaoks lisaprobleemi moraalifilosoofias, tekitades vastasseisu partikulaarsete kohustuste-õiguste ja universaalsete kohustuste-õiguste vahel. Võiks öelda, et partikulaarsete kohustuste-õiguste teke annab lisakoormuse indiviidi tegevusele moraalsete valikute tegemisel (Caney 1996: 125). Meie globaalsed kohustused tekitavad juba ise probleeme, näiteks Lääne edukatele maadele humanitaarabi ettevalmistamisel Kolmanda Maa maailma vähearenenud riikidele või immigrandide vastuvõtmisel nendest paikadest. Vajalike ressursside puudus ei võimalda kohelda kõiki inimesi võrdselt nagu võiks tuleneda õigluse liberaalsest kontseptsioonist. Nappide ressursside maailmas võivad seetõttu eetilise partikularismi ideed õigustada kaaskodanike eelistamist välismaalaste ees, kes tegelikkuses võivad neidsamu ressursse samavõrd vajada.

Mulle näib siiski, et isegi moraalse universalismi täielik toetaja tunneb ebamugavust, kui ta peab võrdselt erapoolelt kohtlema nii oma lähedast sõpra kui täiesti võõrast inimest. Tundub, et ebamugavuse põhjus peitub indiviididevahelise kogukondliku suhte laadis. Kogukonna solidaarsus rajaneb spetsiifilisel 'meie'-tundel või -mõtlemlisel või -tegutsemisel (Taylor 1989: 191). Tavaliselt on meil pikaajalised ja tihedad suhted vaid üsna väikese ringi inimestega. Need suhted sisaldavad ühiseid mälestusi, veendumusi jne. Kõik see annab aluse vastastikuste konkreetsete kohustuste tekkimisele, mis oma laadilt on erinevad meie kohustusest mitte tõsta kätt teise inimolendi vastu. Mõned moraalse universalismi ideedest lähtuvad mõtlejad ei eita kogukondade sellist eetilist iseärasust. Siiski soovivad nad piirata moraalsuse ulatust ainult teatavatele väikestele või 'näost-näku' laadis kogukondadele nagu sõpruskond või perekond (Caney 1996: 126). Kuid nimetatud väikeste kogukondade aspektist lähtudes

võiks siinkohal küsida: miks on sisse seatud erinevus perekonna kui kogukonna ja ühe kultuurilise (näiteks etnilise) kogukonna vahel? Kas on olemas midagi suuremate kogukondade (etniline kogukond!) loomuses, mis välistab moraalse kohustuste laiendamise nende kogukondade liikmetele üksteise suhtes? Üldisemalt küsides, miks peaks mistahes suurem kogukond kahjustama meie universaalseid moraalseid kohustusi rohkem, kui seda teevad meie perekondlikud või sõpruskondlikud sidemed?

Indiviidi identiteet koosneb paljudest personaalsetest ja sotsiaalsetest elementidest, sealhulgas kogukondlikest sidemetest. Mõned neist sidemetest võivad olla küll ebamoraalsed, kuid see tõsiasi ei muuda ju veel neid kõiki vastuvõetamatuteks. Ühte rahvuslikku kogukonda kuuluvate inimeste rahvusidentiteet võib endas sisaldada võrdlemisi suurt hulka väiksemamahulisi sotsiaalseid identiteete, millest mõned võivad olla selgelt ebamoraalsed (näiteks rassism). Kuid tavaliselt ei jaga rassistlike veendumusi mitte kõik selle rahvusliku kogukonna liikmed ning rassistlike veendumuste olemasolu mitmete kogukonnaliikmete seas ei saa iseenesest asetada võrdusmärki rassistlike ideede ja rahvusidentiteedi vahele. Need kaks identiteeti on siiski erinevad, kuigi vahest mõnikord üksteisega kokku sattunud ning üks ei eelda teist.

## **§ 7. Kas moraalne universalism või eetiline partikularism?**

Eetilise partikularismi kriitikuil on võimalik esitada näiteid, mis seavad küsimuse alla partikulaarsete kohustuste moraalsuse universaalsete moraalinormide ees. Ainuüksi kogukondlike sidemete olemasolu ei saa olla aluseks moraalse kohustuste tekkele antud kogukonna suhtes. Pigem annavad nimetatud sidemed ja lojaalsused aluse või toetuse sellise

moraaliteooria tekkimisele, mis defineerib partikulaaseid kohustusi moraalsetena.

Partikularistlikele ideedele vastanduv liberaal võib kaitsta tegevusi, mis tegelikult omavad partikularistlikke tagajärgi – näiteks keeldudes abistamast võõraid hädasolijaid – sellega, et napib ressursse. Kahtlemata on olemas mõned kõigi inimolendite suhtes kehtivad üldised väärtused, mida peaks kaitsma kõigil võimalikel puhkudel: isikuvabadus, kaitstus vägivalla eest teiste poolt, inimese tervis jne. Põhimõtteliselt peaks kõigil inimestel olema moraalne kohustus aidata sellistest väärtustest ilmajäänuid, andes selleks vajalikud vahendid. Ideaalses situatsioonis peaks kõik inimesed osa saama nimetatud väärtustega tagatud hüvedest ning nende tagamiseks vajalikud ressursid peaksid olema piiramatud.

Tegelikus maailmas eksisteerivad piirid kättesaadavatele ressurssidele ning ühel momendil võib osutuda vajalikuks otsustada meie eelistuste üle teatavate hüvede jaotamisel. On vaieldav, kuivõrd üks riik peaks vähendama oma kodanikele jaotatavate hüvede hulka selleks, et leevendada efektiivselt majanduskriise vähearenenud maades. Sarnaselt eelmisele juhtumile leiduvad vastandlikud vaated küsimuses, kas riik peaks piirama immigrantide voolu, kuna uustulnukate liiga suur arv võib muutuda riigile koormavaks sotsiaalsete hüvede tagamisel senisel tasemel. Selle asemel võib toimuda hoopiski kodanike heaolu ja avaliku korra halvenemine jne.<sup>72</sup> Seega, üks viis kaitsta partikularismi otsustuste tegemisel hüvede jaotuses 'omade' ja võõraste vahel on tuua välja universaalsest moraalinormidest tulenevate tegutsemisviiside mitesoovitavad tagajärjed praktikas. Seejuures nende tagajärgede väljatoomine ei implitseeri veel sugugi eetilise partikularismi positsioonidele asumist.

---

<sup>72</sup> Liberalismi tugevat egalitaarset kontseptsiooni selles küsimuses kaitseb J. Carens (1992).



Teine tee antud dilemma lahendamisel on selge eetiline partikularism. Jättes kõrvale argumendi praktikas mittesoovitatavate mõjudest, võiksime hoopiski küsida: miks me ei peaks põhimõtteliselt andma eelisõiguse konkreetse kogukonna liikmetele teiste indiviidide ees? Kanadas on mõned indiaani kogukondade juhid toetanud nõudmisi mitte-põliselanike liikumis-, omandi- ja hääletamisõiguste piiramiseks (Kymlicka 1989: 138). See nõue õiguste ebavõrdseks piiramiseks näikse olevat vastuolus üldise liberaalse nõudega, et igaühel on õigus kõigile õigustele ja vabadustele ilma mingit liiki piiranguteta nagu näiteks rassiline kuuluvus, nahavärv, sooline kuuluvus, keel, religioon, poliitilised või muud seisukohad, rahvuslik või sotsiaalne päritolu, omand, sünnikoht või muu staatus.<sup>73</sup> Igaühel on võrdne moraalne staatus ning kedagi ei tuleks eelistada tema mingite iseärasuste tõttu.<sup>74</sup>

Igal juhul on konflikt nende kahe positsiooni vahel aidanud selgitada partikularismi eetilist baasi. Nagu ülalpool väitsin, kogukondlikud sidemed võivad anda aluse lojaalsuste tekkele, mis omakorda motiveerivad partikularistliku eetilise kontseptsiooni formuleerimist. Selline eetiline teooria loob mõningad moraalsed kohustused kogukonna liikmetele, mis põhinevad nende spetsiaalsel sotsiaalsel suhtel – kogukonnal. Selline moraalne kohustus on tekkinud alusel, et

(7.4) kõik, kellele kohustus on suunatud, on ühe ja sama kogukonna liikmed

ja

(7.5) kogukonna liikmed tunnevad lojaalsust kogukonna suhtes.

<sup>73</sup> Nii nõutakse ÜRO "Inimõiguste Ülddeklaratsiooni" artiklis 7.

<sup>74</sup> Loomulikult on sõna "võrdne" siinkohal üsna udune mõiste; näiteks hüvede "võrdne" jaotamine võib tähendada kas jaotuse üldist ja ühetaolist viisi või "kompleksse võrdsuse" mõistet. Viimase kohta vt (Miller & Walzer 1995).

Lisanduv tingimus võiks olla:

- (7.6) kui kogukond on teinud ama panuse isiku heaolusse, siis on antud isikul moraalseid kohustusi selle kogukonna suhtes.

Väidet (7.6) on lihtne kritiseerida, kuna oma kogukonna liikme heaolule kaasaaidanud kogukond (näiteks rassistlike ideid jagav) võib samaaegselt toimida väga ebaõiglaselt kogukonnast väljajäävate indiviidide suhtes. Seega, kogukondlike kohustuste moraalsuse üle otsustamiseks on vaja üldisemat või universaalsemat raamistikku kui nimetatud põhjus *c* seda anda saab. Igal juhul on vajalik lisada juurde tingimus, et kohustuste objektiks olev kogukond ei tohi ise põhjustada tõsist kahju teistele indiviididele. Põhjapanev küsimus on aga, mida mõista "tõsisuse" all? Eeldatavasti ei eita keegi inimese austamise põhimõtet. Kuid, kas sama tõsiseks põhimõtteks on näiteks kõigi jaoks ka ühe riigi territooriumil võrdsete poliitiliste ja sotsiaalsete õiguste tagamine kõigile seal elavatele isikutele, hoolimata nende päritolust ja keelelistest või muudest teadmistest?

Siinkohal võiks resümeerida arutluse kogukondlike kohustuste suhtes järgmise skeemiga. Kui me aktsepteerime väidet, et sõpruskondlikust või perekondlikust kuuluvusest tulenevad kohustused on moraalsed, kuna 1) need on isiku heaolu olulised vormid ja 2) need on õiglased kogukonnad, siis on raske näha, miks mõned muud sarnased kogukonnad nagu etnilised ja rahvuslikud kogukonnad ei saaks olla moraalsed kogukonnad, kui nad täidavad nimetatud kaks tingimust. On suhteliselt lihtne valida õige pool partikulaarsete ja universaalsete kohustuste konfliktis, kui tegu on rassistlike ideede ja inimõiguste-kohustuste kokkupõrkega ühiskonnas. Need on pigem erandjuhud ning enamik selliseid konflikte on palju

ebaselgemad, st on raske, kui mitte võimatu, võtta ära kogu eetiline kaal partikularistlikest väidetest.

## **§ 8. Kogukonnaga liitumine ja sellest väljaastumine**

Eraldiseisev, kuid oluline aspekt kogukonna eetilise küsimuses on see, kuivõrd kogukond on avatud/suletud. Kui kõneleme inimeste grupist assotsiatsiooni tähenduses, siis enamasti peame silmas inimeste vabatahtlikkuse alusel moodustunud ühendust, mis on avatud uutele liikmetele, kui need aktsepteerivad assotsiatsiooni kehtestatud reegleid. Ühe klubi (näiteks golfi või mõne muu ajaviiteala) liikmed maksavad liikmemaksu ja täidavad klubi kodukorda ning uute liikmete vastuvõtt sõltub pigem kandidaadi soovist täita sisseastumistingimusi kui seniste liikmete soovis aktsepteerida uut kandidaati oma klubi liikmena. Kogukonna puhul näikse see küsimus olevat komplitseeritum. Tegelikult tuleb siinkohal kõnelda kahest eraldi küsimusest, so kogukonnaga liitumine ning võimalus kogukonnast lahkuda.

Kogukonna liikmeks saamine nõuab selle soovijalt rohkem kui lihtsalt tema huvi antud kogukonna vastu ja valmisolekut täita teatavaid kombeid või reegleid kogukonnas. Liikmeks saamine kogukonnas eeldab isiku valmisolekut omaks võtta kogukonna kultuuri ja identifitseerida end sarnasena kogukonna teistele liikmetele, aga ka seda, et kogukonna nõ vanad olid aktsepteerivad uut isikut kui kogukonna liiget. On mõeldamatu, et kogukonnas kui sotsiaalsete suhete võrgustikus toimub identifitseerumine kogukonna liikmena vaid ühepoolset; erinevalt ühe raamatukogu lugejaks saamisest formaalse suhtlemise kaudu ametnikuga on siin vajalik vähemalt osade kogukonna liikmete tunnustus isiku liikmestaatuse suhtes. Samuti võib tekkida küsimus mõningate kogukondade

suhteliselt mitteliberaalsete nõuete (nt naise staatus islami-usulises kogukonnas) kehtestamisest uue liikme suhtes, kes enne selliseid nõudeid pole liberaalses ühiskonnas pidanud täitma. Samas sõltub see aga ikkagi indiviidi enda valikust. Nagu märgib Yael Tamir (1993: 31):

[...] indiviidid on parimad otsustajad selle suhtes, mis-sugune kultuuriline keskkond vastab kõige paremini nende vajadustele: kui indiviidid oma kultuuriliste valiku-te tegemisel ei püüa takistada teisi oma valikute tegemisel, siis pole alust mitte lasta neil ellu viia oma plaane nagu nad seda sobivaks peavad.

Kogukonnast lahkumine on ehk tähendusrikkamaid küsi-musi indiviidi kogukondlike kohustuste teemas. Kui kogukon-na liikmeks astudes võib indiviid ise teadlikult aktsepteerida mõningaid mitteliberaalseid tingimusi kogukonnas (see on tema valik), siis kogukonnast väljaastumise takistamine on problemaatilisem. Ühest küljest möönab kaasaegne paljukul-tuurilisust rõhutav liberaalne teooria väiksemate kultuuriliste kogukondade vajadust kaitsta oma kultuuri laiema ühiskonna assimileerivate mõjude eest. Teisalt toonitab näiteks Chand-ran Kukathas, et kogukonnad ei tohi kaitsemeetmete raken-damisel suruda peale oma kogukonna liikmetele grupilojaal-sust, kuna niiviisi indiviid õiguse eitamisega võib potent-siaalselt eirata ka selliseid liberaalseid norme nagu orjuse või füüsilise vägivalda keelustamine (Kukathas 1995: 249).

Kukathase kommentaar on kahtlemata õigustatud mitme-te kogukondade puhul meie maailmas, kuid siiski tekib küsimus, kuivõrd üldse eksisteerib enamikes liberaalsetes ühiskondades selliseid grupilojaalsust radikaalsel moel peale-suruvaid kogukondi. Pigem annab õigus lahkuda kogukon-nast hoopiski teatava eelhoiaaku kogukondlike moraalsete kohustuste suhtes. Kui ka indiviid tunneb sügavat lojaalsust oma kogukonna suhtes ning selline lojaalsus valdab enamikke

kogukonna liikmeid, siis annab teatava vastukaalu partikulaarsete kohustuste juures tekkivatele võimalikele ohtudele iga kogukonna liikme teadmine, et tal on kogu lojaalsuse juures siiski alati võimalus ja õigus ka katkestada need sidemed. Kui indiviid tunneb, et tegelikkuses tema mingid kogukondlikud moraalsed kohustused satuvad vastuollu mõningate üldiste moraalseste normidega, siis kõigil kogukonna liikmetel õiguse olemasolu lahkuda kogukonnast annab teatava eetilise juhise, kuidas esitatud situatsioonis toimida ning et sellises toimimisviisis pole midagi eetiliselt sobimatut.



***Tanel Mätlik***

## **8. KULTUURIKOGUKONDADE HUVIDEKAITSE**

### **§ 1. Kultuurilised õigused: kollektiivsed või individuaalsed?**

Kultuurilise keskkonna olulisus indiviidi jaoks on olnud viimaste aastakümnete poliitikateooria ja -filosoofia põhiküsimusi. Vahest eksplitsiitsemalt on see positsioon artikuleeritud Kanadas tegutseva poliitika filosoofi Will Kymlicka poolt tema 1989. aastal ilmunud ja nüüdseks paljutsiteeritud raamatus "Liberalism, Community and Culture". Käsitluses indiviidi tihedast seotusest ümbritseva kultuurilise taustaga, eriti just otsuste tegemisel indiviidi hüvesid puudutavates küsimustes, jõuab Kymlicka järeldusele, et indiviidi heaolu tagamisel on oluline kultuurilise konteksti kaitsmine. Sellest lähtuvalt tuleb tõsiselt arvestada erinevate kultuuriliste kogukondade huvisid ja probleeme ühiskonnas. Samas tekib kohe- selt küsimus: mil viisil peaks see arvestamine toimuma?

Indiviidi kultuuriliste huvide kaitsmist on rõhutanud juba mitmed üldtunnustatud rahvusvahelised õiguslikud aktid, näiteks ÜRO "Rahvusvaheline Pakt Majanduslike, Sotsiaal- sete Ja Kultuuriliste Õiguste Kohta" ja Euroopa Nõukogu "Vähemusrahvuste Kaitse Raamkonventsioon." Nendega on ühinenud märkimisväärne arv riike, kes võtsid endale sellega

kohustuse kaitsta oma territooriumil paiknevate isikute kultuurilisi huve. Erinevalt ÜRO "Inimõiguste Ülddeklaratsioonist", kus on defineeritud põhilised inimõigused, ei saa nimetatud dokumentide põhjal siiski määratleda, missuguseid konkreetseid õiguseid kultuuriliste huvide kaitse implitseerib. Veelgi enam, pole üheselt selge, kas tegu on eeskätt indiviidi või hoopiski kultuuriliste kogukondade kui kollektiivide õigustega kaitsta oma kultuurilisi huve.

Kultuurilise õiguse kehtestamine omab mitmetähendusliku iseloomu. Kogukonnad koosnevad indiviididest ja seetõttu on indiviidid kultuuriliste õiguste tegelikud kasutajad. Kogukonna liikmed aga omavad peale kultuurilise kogukonna heaolu puudutavate huvide veel nende endi isiklikke huvisid, millel pole midagi ühist teiste selle kogukonna liikmete huvidega. See tähendab, et kuigi kultuurilise kogukonna õiguse kandjaks on indiviid, osutab see õigus mitte ainult selle konkreetse indiviidi huvile, vaid ühe grupi indiviidide huvile soodustada selle grupi edasipüsimist ühiskonnas. Indiviidi kultuuriline õigus on alati sotsiaalselt lokaliseeritud: kultuuriline õigus on seotud indiviidi liikmeks olemisega ühes kogukonnas ja selle kogukonna liikmeskond on alati arvuliselt piiritletud. Kuid, kas me saame öelda, et õigus elule või füüsilisele heaolule või hädavajalikule elatustasemele viitab sama liiki sotsiaalsetele huvidele? Indiviid võib vabalt liikuda ühest kogukonnast teise ja nimetatud põhiõigused peaksid olema talle ühetaoliselt kindlustatud igal pool maailmas. Samas aga kultuurilise kuuluvuse muutmine on palju erinevam ja keerulisem lihtsast elukoha muutusest.

Eespool nimetatud põhiõigused on indiviididel oma rakenduses puhtalt funktsionaalsed ja universaalsed: neid peaks põhimõtteliselt tagatama igal pool ja kõigis olukordades, tingimusel, et tagamiseks on olemas piisavalt ressursse. Meie kultuurilised vajadused aga sõltuvad teatava kultuurilise kesk-

konna olemasolust. Kujutlegem ühte sakslast Islandil. Kui tal ka on olemas õigus elada saksa kultuurikeskkonnas, ei saa ta seda õigust kunagi rakendada, sest Islandil puudub küllaldane arv sakslasi, mis võimaldaks tekkida saksa kultuurikeskkonnal. Võiks pakkuda välja määratluse, et kultuurikogukond tähistab mingit hulka indiviide, kes on organiseerunud kindlate kultuuriväärtuste (keele, kommete, traditsioonide jms) ümber. Selle vastandina üldine õigus sõnavabadusele puudutab kõiki indiviide kõigis kogukondades.

Eelesitatule võib vastu väita, et indiviidi kultuuriline õigus on sama tüüpi nagu õigus vabadusele, kuna kõik individid elavad mingis kultuurikeskkonnas täpselt samuti nagu nad kõik väljendavad oma seisukohti avalikkuse ees erinevatel teemadel. Vastuväide on aga ainult osaliselt korrektne. Kultuurilised huvid üldiselt võetuna on olemas kõigil individidel ja selles sarnanevad eespool nimetatud indiviidi põhiõigustele. Kuid kultuuriliste huvide kandjad ei ole samavõrd üldised: kõigil inimestel on vajadus turvalise elu ja tervisliku keskkonna järele, kuid nad ei soovi endale ühte ja sama kultuurilist keskkonda. Teisisõnu, indiviidi õigus kultuurilisele heaolule ei määratle üheselt, missugust kultuuri on silmas peetud. See tundubki olevat peamine erinevus nimetatud õiguste puhul: me ei saa öelda, et õigus elule omaks konkreetset iseärasust, kuid kultuuriline õigus vajab alati konkreetsest kultuurilise kogukonna määratlemise osas, mis järgneb siis üldisele deklaratsioonile.

Loomulikult võib kriitik väita, et meie üldised individuaalsed põhiõigused juba kaitsevad kogukondade liikmeid kultuurilistes küsimustes. Usuvabadust või ühenduste moodustamise õigust võib interpreteerida kui õigust konkreetse religioosse kogukonna traditsioonide järgimiseks, näiteks islamiusulise kogukonna puhul. Seega oleksid selle kogukonna liikmete õigused juba kaitstud ja eraldi kultuurilise õiguse

andmine islamiusulisele kogukonnale ei lisaks tegelikult midagi olulist juurde üldistele põhiõigustele (vt ka Macdonald 1989: 119).

Võib tõesti nõustuda väitega, et ühelegi konkreetsele kultuurikogukonnale ei tuleks anda spetsiaalset kultuurilist õigust ainult selle tõttu, et tegemist on *kultuurilise* kogukonnaga. Teiselt poolt ei näe ma aga võimalust, kuidas kõigi indiviidide võrdne õigus moodustada assotsiatsioone saab iseenesest lahendada ebavõrdsete võimaluste olukorda ühiskonnas, kus domineerib kultuurilise enamuse poolt praktiseeritav avalik kultuur. Formaalselt ei anna nimetatud põhiõigus mitte ühelegi grupile ühiskonnas mingit privileegi või eelist, kõik omavad seda võrdselt. Kuid samas kultuurilise enamuse keele staatus riigikeelena või avalikus sfääris kasutatava keelena tähendab siiski vaikimisi eelist ühe konkreetse kultuurilise kogukonna liikmetele oma kultuuri praktiseerimisel ja säilitamisel. Seega tuleneb sellest situatsioonist järeldus, et kultuuri-line õigus on omal kohal just nende kultuuriliste kogukondade huvide kaitsmisel, kes on antud ühiskonnas vähemuses ja seetõttu vähem eelistatud oma tegevuses.

Ennatlik oleks siiski järeldada, et kultuurilised õigused on eeskätt kultuurilise kogukonna *kollektiivsed* õigused, mis sel viisil vastanduvad *individuealsetele* õigustele, so nii indiviidi üldistele põhivajadustele nagu füüsiline turvalisus, kui ka indiviidi isiklikele huvidele. Osa õigusi on tõesti universaalsed, st üldiselt väärtustatud inimeste poolt. Õiguste omistamine kultuuri alusel ühele grupile indiviididele näikse viivat müstilise sotsiaalse entiteedi – kultuurikogukonna – kaitsmisele, mille heaolu siis nimetatud võrdsed ja üldised õigused näikse mitte toetavat.

Võib tõesti näida, et kultuurilised õigused seostuvad rohkem kogukondade kui indiviididega. Näiteks liberaalse egalitarismi vaatepunktist on oluline tagada kõigile indiviidi-

dele võrdne õigus vabalt liikuda ühest riigist teise.<sup>75</sup> Sarnaselt sellele põhimõttele peab liberaalne egalitarism vajalikuks tagada indiviididele ka võrdne õigus liikuda vabalt ühe riigi sees. Vaba liikumise piiramist õigustavad sellise vaate järgi ainult majanduslikud või poliitilised kaalutlused, kuid mitte kultuurilised. Samal ajal on aga Kymlicka viidanud indiaani reservaatidesse elama asunud või läbisõitvate mittepõliselanikega tekkinud probleemile Kanadas (Kymlicka 1991: 146-151), st küsimusele, kas riik peaks lubama oma kodanike vaba liikumise piiramist riigisiselt indiaani reservaatide piirkondades, kui selline piiramine aitaks vältida ühe kultuurilise kogukonna lagunemist? Kui sellised piirangud on õigustatud esitatud argumendiga, siis võib seda põhjendust kasutada tõenäoliselt ka ühest riigist teise migreerumise piiramiseks, et kaitsta kultuurilist tasakaalu antud riigis. Kõik see näikse viitavat järeldusele, et kultuurilised õigused on õigused, mis võivad suure tõenäosusega olla vastuolus mõnede individuaalsete põhiõigustega.

Kuid selline järeldus oleks siiski ennatlik. Kultuurilise õiguse puhul kõneleme me tõesti kollektiivist, so kultuurikogukonnast. Kuid me saame alati taandada (ja peame alati taandama) selle õiguse kogukonda moodustavate indiviidide õigustele. Kogukonna olemasolu ei tähenda, et mingis olukorras võib kogukond entiteedina omada prioriteeti kogukonda moodustavate indiviidide ees ja nende õigusi mitte arvestada. Iga inimgrupp eksisteerib oma liikmete heaolu nimel ning kultuurikogukondadel ei saa olla muid moraalseid argumente oma eksistentsiks peale eesmärgi säilitada ja suurendada kogukonda kuuluvate liikmete heaolu. Liberaalset vaatepunktist kantud indiviid ei saa aktsepteerida seetõttu mõne kogukonna teleoloogilist käsitlust, mis näeb kogukonna

<sup>75</sup> Vt nt (Carens 1992: 25-47).



eesmärki jumala teenimises. Indiviidid on need, kes tegelikult omavad väidetavaid kollektiivseid õigusi. Kui kogukonna liikmed enam ei näe väärtust oma kogukonnas, siis oleks täiesti vastuvõetamatu takistada neid sellest lahkumast.

Kultuurikogukonna huvide iseloomu määratlemiseks võiks tuua paralleeli riigi ja tema kodanike vahelisest suhtest spordi valdkonnas. Kui ühe riigi esindaja on võitnud kuldmedali olümpiamängudel, siis suureneb kindlasti selle riigi rahvusvaheline autoriteet. Kas võib öelda, et see võit on otseselt toonud kasu selle riigi igale kodanikule?<sup>76</sup> Näib nagu poleks siin vahetut efekti, samas kui tegelikkuses nõuab spordialade professionaalsuse tagamine riigis märkimisväärsed summasid riigieelarvest, mis tähendab omakorda koormust riigi maksu- maksjale. Kuid tegelikult on oluline hoopiski nendesamade kodanike rõõm, et **nende** mängija on võitnud Wimbledonitenniseturniiri või et **nende** korvpallimeeskond sai uueks maailmameistriks. Nagu indiviidid identifitseerivad end ühe konkreetse riigi kodanikena, jäädes samas ikkagi igaüks oma kodanikuõiguste ja -vabaduste kandjaks, nii on kultuurikogukonna liikmete jaoks oluline oma kogukonna heaolu, mis on osaks nende endi heaolust.

Tuleb siiski möönda, et konflikti tekkimine kollektiivi ja indiviidi vahel on kultuurikonna sees võimalik. Kogukonna heaolu suurendamine ei pea tõesti automaatselt tähendama iga selle kogukonna liikme heaolu suurenemist. Hoopiski erinev on aga väide, et kogukonna heaolu kaitsmine võib tähendada selle liikmete tapmise või jälitamise lubamist. Kahtlemata on olemas erandjuhuseid, kus ühe inimgrupi huvid võivad sattuda konflikti mõnede oma liikmete huvidega. Sõjaseisukorra ajal oma kaitsevõime tagamiseks on riikides olemas karistused desertööridele või kodanike sõnavabaduse

---

<sup>76</sup> Vt sarnast näidet (Margalit & Raz 1995: 87).

piiramine. Kuid selline grupi huvide kaitsmine teenib tegelikult oma liikmete huvisid, ehkki kaudselt ja mitte nii selgelt.

Kokkuvõttena võiks siis öelda, et indiviidi heaolu väärtustades pole korrektne väita, et indiviidi põhiõigused kui individuaalsed õigused on põhimõtteliselt vastuolus kultuuriliste kui kollektiivsete õigustega. Kui kultuuriline heaolu on indiviidi elu oluline osa, siis kuuluvad kultuurilised õigused alati ka indiviidi õiguste hulka.

## **§ 2. Võrdsed õigused kõigile indiviididele**

Kultuuriliste õiguste kollektiivse ja individuaalse iseloomu määratlemisel on tegelikult juba eeldatud, et on olemas sellist liiki õigused nagu kultuurilised õigused. Samas on otstarbekas endalt küsida, missugused teed on üldse olemas indiviidide kultuuriliste huvide kaitsmiseks? Põhimõtteliselt saab eristada kolme võimalikku teed.

Esimene vaade indiviidide huvide kaitsmisele võtab aluseks üldise põhimõtte, mille kohaselt igale inimesele kaas-aegses demokraatlikus ühiskonnas omistatud individuaalsed õigused (nagu õigus elule, vabadusele ja isikupuutumatusesele jt) juba iseenesest annavad indiviididele kõik vajalikud vahendid oma kultuuriliste huvide kaitsmiseks. Sealjuures omavad kõik indiviidid neid õigusi võrdselt, keegi pole eelistatud teiste ees oma plaanide elluviimisel. Konkreetselt peetakse nime-tatud õiguste all silmas assotsiatsioonide moodustamise ja nendega liitumise õigust ning mõtte-, südametunnistuse ja usuvabadust, mis siis annavad vajaliku baasi indiviidile järgida oma kultuuri traditsioone.

Sel viisil võiks küsida, miks oleks vaja tekitada veel lisandu-vaid spetsiaalseid kultuurilisi õigusi? Kui on olemas teatav

arv antud kultuuri säilumisest ja arenemisest huvitatud indiviide, siis mis takistaks nimetatud kahe õiguse olemasolu korral neid elamast sellises kultuurilises ühenduses? Indiviidid oleksid ise oma kultuuriliste ühenduste loojad ja kujundajad. Sarnaselt sellisesse ühendusse astumisega on selle liikmel oma soovi korral võimalus sellest lahkuda, kui ta näiteks mingi teise kultuurilise ühendusega kokku puutudes ühel hetkel leiab, et ta soovib edaspidi hoopis ühineda selle teise kultuurilise ühendusega.

Esitatud vaade respektierib liberaalseid väärtusi nagu indiviidi autonoomia ja väärtuste kriitiline valik ja ümberhindamine, mida kõik indiviidid peaksid kasutama oma heaolu tagamiseks. Kultuurilised ühendused meenutavad sellises käsitluses võistkondi ühel spordialal, kes võrdsetel tingimustel tegutsedes püüavad saavutada edasikestmist, toetudes oma oskustele ja ressurssidele võistluse võitmiseks sellisel kultuurilisel müügiplatsil. Indiviide võib siis määratleda kui tarbijaid, kes valivad müügiplatsil, missugune kultuuriline ühendus oleks kõige mugavam või sobivam nende individuaalsete vajaduste rahuldamiseks. Nagu igas mängus, nii ka siin on võistlejate seas võitjad ja kaotajad. Seetõttu poleks vaja ka muretseda tõsiasja pärast, et mõned kultuurid maailmas on kadumas, kuna tegelikult on see kultuurilise müügiplatsi toimimisega kaasnev loomulik nähtus. Nii on väidetud, et indiaani reservaadid Kanadas ja USA-s hoiavad kunstlikult ülal indiaani kogukondade eluviisi, ning et loomulik lahendus oleks sulamises ümbritsevasse kultuurilisse keskkonda (Sanders 1991: 373).

Selline vaade näib eeldavat, et kultuurilisel müügiplatsil kaotajaks jäänud ja hajuva kogukonna liikmed kasutavad kaotusseisundis lihtsalt assotsiatsiooni moodustamise õigust, rajamaks uue ja enam edukama kogukonna. Samas tekib uus

küsimus, kuivõrd kiire ja kerge saab olla kogukondliku identiteedi vahetus.<sup>77</sup> On ilmselt kahtlane, kas liberaalne vaade indiviidi identiteedi kiirele ja kohati radikaalsele muut(u)misele vastab reaalses maailmas toimuvatele protsessidele, mis võivad olla palju aeglasemad ja valulisemad.

### § 3. Ühiskondade kultuurilised kontekstid

Teine aspekt kultuurikogukondade muutumises kultuuride müügiplatsil puudutab kultuurilise enamuse-vähemuse tegelikku olukorda ühiskonnas. Indiviidi õigused moodustada assotsiatsioone ning sõna- ja usuvabadus eeldavad, et kõik ühiskonna liikmed omavad võrdseid võimalusi oma kultuuriliste huvide väljendamiseks. Kohe tekib küsimus, kas tegelik ühiskond pakub võrdseid võimalusi kultuuri valdkonnas?

Ühiskond koosneb erinevatel identiteetidel põhinevatest väiksematest ja suurematest gruppidest nagu katoliiklased ja protestandid, naised ja mehed, põliselanikud ja immigrandid. Kõigi nende erinevate identiteetide hulgas leidub tavaliselt üks kõikehõlmavam, *rahvusidentiteet*. Seda vormi võib iseloomustada kui "vaikimisi" eeldust inimeste ühtekuuluvustunde määratlemisel enamikes maades. Mitmed autorid on töödes rahvuslusest toetunud eristusele Lääne tüüpi rahvusluse ehk *riigirahvusluse* (*civic nationalism*) ja ida tüüpi rahvusluse ehk *kultuurirahvusluse* (*cultural nationalism*) vahel. Seejuures eeldatakse, et riigirahvusluses puudub spetsiifiline kultuurilis-etniline element.

Minu eesmärgiks pole vaidlustada kahe rahvusluse eristuse põhjendatust üldse. Samas ei oleks otstarbekas sellise eristuse abil väita, et erinevates rahvusidentiteetides pole olemas

---

<sup>77</sup> Kogukondlike elementide olulisust indiviidi identiteedis käsitlesin 7. peatükis.

sellist ühisosa, milles sisalduvad vähemalt mõned kultuuri-elementid. Pea igas kaasaegses rahvusriigis eksisteerib oma nõ *mainstream* või üldine avalik kultuur, mis sisaldab üht või mitut keelt, müüte, ajaloolisi mälestusi või "lugusid" minevikust jne. Samuti ei ole võimalik väita, et ühe "Lääne" tüüpi rahvusriigi haridussüsteem oleks näiteks täiesti isoleeritud iga-sugustest rahvusidentiteedi kultuurielementide kasutamisest.

Üheks kultuurilis-etnilises mõttes neutraalseimaks riigiks maailmas on sageli peetud Ameerika Ühendriike oma selgelt rõhutatud paljukultuurilisuse imidžiga ning erinevate kultuuride "sulatusahju" fenomeniga. Kuid kas sellise kultuuriliselt mitmekesise ühiskonna puhul saab siiski väita, et selle liikmeid ei seo ükski kultuuriline element? Ameerika Ühendriikidesse saabunud uustulnukatelt oodatakse ju täiesti iseenesest-mõistetavalt inglise keele äraõppimist ning Ameerika ajaloolisemate punktide tundmist mõne aja möödudes. Immigrantide oma keelt (nt hispaania või hiina) kõneldakse siiski eeskätt kodus, st privaatsfääris (Kymlicka 1995: 77-78). Charles Taylor märgib, et ka riigirahvuse sageli ideede kandjateks liigitatud Prantsusmaa ja Ameerika Ühendriigid on kasutanud kultuurirahvosluse elemente, nagu müüdid, rahvuslikud sümbolid, ajaloolised jutustused jne (Kymlicka and Norman 1995: 315). Seetõttu näikse pigem, et on olemas teatav vajadus ühise kultuuri järele, mis oleks kui inimestevaheliseks sotsiaalseks suhtlemiseks ja tegevuseks vajalik "atmosfäär" või keskkond.

Ernest Gellner seletab rahvosluse teket kui industrialiseerumisprotsessi paratamatut kaasnähtust. Loomulikult ta ei väida, et iga konkreetse rahvuse teke uusajal oli möödapääsmatu industriaalühiskonna tekkimise tõttu: "rahvuslus



kui selline oli määratud prevaleerima, kuid mitte iga konkreetne rahvuslus" (Gellner 1983: 47). Igal juhul rõhutab Gellner oma skeemis ühiskonna sotsiaal-majandusliku situatsiooni tähtsust rahvosluse ka konkreetsete rahvusriikide tekkimisel: vähemalt mõnedest etnilistest kogukondadest said rahvused, kuna oli olemas objektiivne vajadus kultuurilise homogeensuse järele. Rahvuskultuur on vahendiks, mille läbi kõrgelt mobiliseeritud ja kirjaoskav ühiskond tegutseb; ühiskonna liikmed peavad olema haritud selle konkreetse kultuurikeskkonna alusel, et edukalt hakkama saada ühiskonnas (Gellner 1996: 368). Rahvuslus täidab seetõttu mitmeid funktsioone moodsas ühiskonnas, näiteks määratleb territooriumi, kus toimub tööjaotus ühiskonnas, täpsustab ressursse ja muude hüvede jaotuse skeemi, soodustab indiviidide sotsialiseerumisprotsessi jne.<sup>78</sup>

Gellneri skeemi järgija võiks kõigi rahvusidentiteedi analüüsitud iseärasuste tõttu väita, et ei ole võimalik vältida ühte ühiskonda saabunud uustulnukate puhul vajadust kohaneda konkreetse avaliku (*public*) kultuuriga, mida saab defineerida kui rahvuskultuuri. Samas aga tekib 20. sajandi teise poole ühiskondi silmas pidades raskus selle mõiste määratlemisel, st kuivõrd on siiski tegu enam *rahvuskultuuriga*. 1990. aastatel olid uurimisobjektiks pigem multikultuurilised ühiskonnad, mille puhul püütakse leida ühise avaliku kultuuri elemente, mis seovad selle ühiskonna liikmeid. Ühisosa määratlemise küsimus on aga omaette pikem teema, mille üle arutlemine toimub ka tänases Eestis sobiva multikultuurilise ühiskonna versiooni otsimisel.

<sup>78</sup> Vt nende funktsioonide jagamise kohta sisemisteks ja välisteks A. D. Smithi raamatust (1991: 15-18).

## § 4. Spetsiaalsed kultuurilised õigused vähemustele ühiskonnas

Kultuurilise konteksti olemaolu tõttu on riigi roll moodsas ühiskonnas keeruline. Riik ei saa käituda täiesti neutraalselt kõigi kultuuriliste kogukondade suhtes ühiskonnas ja keelduda erinevate kultuuriliste huvide reguleerimisest nende vahel.<sup>79</sup> Huvide reguleerimata jätmine tähendab vähemuses oleva kultuurilise kogukonna liikmete ebavõrdseid võimalusi näiteks omakeelse hariduse saamisel võrreldes ühiskonna kultuurilise enamusega. Huvide reguleerimise üheks levinumaks vormiks on vastavate õiguste kehtestamine isikutele ning ülejäänud ühiskonna liikmetel on seega vastav kohustus respektierida isikute nimetatud õigusi. Kultuurikogukondade puhul on seetõttu tegu mitmesuguste õigustega kultuuri-, sotsiaal- ja poliitikasfääris.

Rahvuste enesemääramisõiguse üle diskuteerides nõustuvad paljud teoreetikud, et kahtlemata pakub poliitiline iseseisvus kultuurikogukonna huvide kaitsmiseks kõige laialdasemaid võimalusi. Küsimus pole selles, kas kultuurikogukonnad peaksid alati kasutama võimalust ja õigust täielikule poliitilisele enesemääramisele omaenda riigi rajamise teel või piisaks siiski vaid omavalitsuse piiratud vormist või hoopis ainult teatud õigustest esindatusele ühe riigi poliitilistes struktuurides. Kõigi kolme variandi puhul eeldatakse, et tegu on just **õigusega** millelegi ja mitte lihtsalt teatava *ad hoc* baasil otsusega huvide kaitsmise vajalikkusest iga konkreetse kogukonna konkreetse probleemi puhul, mil riik teostab vajadusel vastavaid meetmeid. Teisisõnu, kultuuriliste kogukondade õigused on need vahendid, mis efektiivselt panevad teistele

<sup>79</sup> Probleemi riigi neutraalsuse võimalikkusest on käsitletud mitmed uurijad. Vt nt (Tamir 1993: 141; Bader 1997: 784-785; Kymlicka 1995: 4-5).

indiviididele ühiskonnas peale piirangud oma huvide järgimisel; vaikumisi näikse siin olevat eeldus, et ilma õigusteta oleks palju keerulisem kaitsta kultuuriliste vähemuste huve.<sup>80</sup>

*Esindusõigused*, näiteks riigi seadusandlikus või täidesaatvas institutsioonis teatava arvu kohtade tagamine kultuuriliselt ebavõrdses olukorras olevale grupile, on kultuurihuvide kaitsmise vormiks. Kogukonna kultuurihuve on aga võimalik kaitsta ka puht-kultuuriliste õigustega, näiteks õigusega luua omakeelseid koole, seltse jne.

## § 5. Kultuuriliste õiguste relatiivsus

Kogukondade kultuuriliste õiguste temaatika keerulisi- maid osasid on kindlasti kultuuriliste õiguste omavahelise konflikti käsitus. Michael Hartney väidab: “ainsad moraalsed väited, mis normaalselt kaaluvad üles ühe liikme õigused, on teiste liikmete õigused” (Hartney 1995: 217). Ta eitab kogukondlike kultuuriliste õiguste olemasolu tõsiste raskuste tõttu, mida need tekitaksid, sest õiguste konfliktis saab olla kaks erinevat võimalust:

- (8.1) individuaalne põhiõigus vs kultuuriline õigus
- (8.2) kultuuriline õigus vs kultuuriline õigus.

---

<sup>80</sup> Poliitika filosoofias on pikemat aega kestnud debatt enesemääramise moraalsest alusest. Üks seisukoht on, et kui rahvusliku kogukonna edasipüsimine on väärtuseks selle liikmete jaoks kui indiviidi identiteedi ja eneseteostuse üks olulisi elemente, siis neel individid peavad saama tunnustuse sellele sotsiaalsele moodustisele poliitilise sõltumatuse teel vt nt McCormick (1982: 247-264) ja Loone (1999). Sarnaselt sellele on väidetud, et ühe grupi liikmete huvi grupi õitsengu ja eneseväärikuse vastu õigustab omavalitsemise õiguse kehtestamist (Margalit & Raz 1990: 461). Osutatud argumendid rahvusliku enesemääramise õiguse kehtestamise õigustamiseks on sarnased ühiskonna kultuurilistele vähemustele õiguste andmise õigustamiseks kasutatavate argumentidega.

Vastandus (8.1) tekib tavaliselt olukorras, kus rakendatakse üldist põhiõigust, mis siis satub konflikti ühe kultuurikogukonna huvidega (nagu ülalpool käsitletud indiviidi õiguse puhul riigisiselt vabalt liikuda). Käesolevas paragrahvis tuleb aga vaatlusele vastandus (8.2), kus konflikti satuvad kahe erineva kultuurilise kogukonna liikmete kultuurilised huvid.

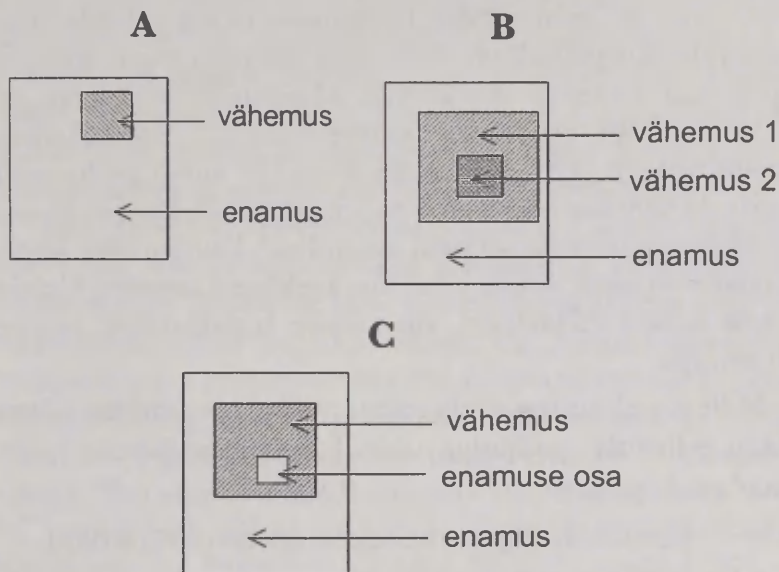
Kultuurikogukonnad pole sageli sisemiselt ühtsed ning alati võib leida kogukonnas indiviide, kes tegelikult ei jaga samu kultuurilisi traditsioone. Samuti sageli on kogukondades liikmeid, kes on lahkavamusel mõnede kogukonna väärtuste õigsuse suhtes ning soovivad reformida kogukonda. Sellised reformijad moodustavad siis kogukonnas oma vähemuse, mis võib nõuda sama õigust kultuurilisele kaitstusele nagu kogukonna enamik, kuid tegelikkuses erineb oluliselt õigusega kaitstav sisu.

Kolmas ja ehk sagedamini esinev juhtum on ühes ühiskonna kultuurilise vähemuse territooriumil elav teine ja veel väiksem kultuurikogukond, kes soovib enda kultuurilisi huve kaitsta võrdse suurema kultuurilise vähemusega. Tuntuimaks näiteks on ingliskeelne vähemus Kanada Québeci provintsis, mis ise moodustab prantsuskeelse vähemuse Kanadas. Québec on saavutanud palju Kanada prantsuskeelse kultuuri kaitsmisel ning tavaline on väide, et prantsuskeelse vähemuse kaitseks ingliskeelse kultuuri ja kommete pealetungi eest on vajalik kehtestada spetsiaalsed õigused. Samas aga ei puuduta need argumendid üldsegi ingliskeelse vähemuse olukorda Québecis endas, mis on 80%-lt prantsuskeelne.

Kas sama loogikat järgides peaks ingliskeelne kogukond Québec'is nõudma **oma** huvide kaitsmist spetsiaalsete õiguste kehtestamisega nõ sisemisele vähemusele selles piirkonnas? Leslie Green väidab sel kaalutlusel: "Vähemalt mõnel sisemisel vähemusel peaks olema õigused just sama-

moodi ja samadel eesmärkidel nagu need on vähemusgruppidel endil” (Green 1995: 268). Kuid nagu Green ise märgib, võib sisemiste vähemuste kaitsmine kokku põrgata ülejäänud kultuurilise vähemuse huvidega. Selline tegevus nõrgendab kultuuriliste õiguste efektiivsust kuni nende õiguste mõttetuks muutumiseni.

Kultuuriliste vähemuste-enamuste asendit ühes riigis silmas pidades saab välja tuua kolm võimalikku situatsiooni:



Will Kymlicka sageliviidatud kontseptsioon kultuuriliste vähemuste õiguste kaitsmisest on kõige relevantsem situatsiooni **A** puhul, kus on tegu lihtsa vastandusega “ametlikus” kultuuris elava kultuurilise enamuse ja kultuurilise vähemuse vahel. On üsna tõenäoline, et üheski ühiskonnas ei leita sellises olukorras täiesti õiglast tasakaalu kahe kogukonna kultuuriliste huvide vahel; üks osapool jääb ikkagi vähesoodsasse



positsiooni. Siinkohal on otstarbekas jällegi esitada argumente, mis õigustavad kavatsuslikku või mittekavatsuslikku ühe kultuurilise kogukonna eelistamist teise ees.

Diskuteerides riigikeele legitiimsuse küsimusest ühiskonnas, väidab Ian Macdonald, et igal juhul tuleb teha **mingi** valik erinevate keelte seast (Macdonald 1989: 132). Kultuurilise mitmekesisuse maailmas tuleb ühiskonnas kasutada ühte konkreetset keelt, et tagada elementaarne kommunikatsioon ühiskonnas. Selle tulemusena ei saa kohelda kõiki kultuurilisi kogukondi võrdselt, isegi kui me peame oluliseks kultuurilisi küsimusi ühiskonnas. Macdonaldi argument on viide loogilisele vajadusele inimestevahelises kommunikatsioonis ning ta jätab välja kultuurilised ja muud kaalutlused riigikeele kehtestamise valiku tegemisel. Kuid, kas me saame täielikult ignoreerida selliseid kaalutlusi? Kultuuriliste kogukondade õigused, antud juhul siis keelelised õigused, oleksid vahest hoopis efektiivsem viis selliste kogukondade huvide kaitsmiseks.

Mille alusel siis otsustada selliste valikute tegemisel? Võttes kokku eelnevalt analüüsitu, võiks kultuuriliste õiguste kohta esitada kaks põhiideed:

(8.3) Kultuuriliste õiguste kandjate arv on alati piiratud.

Kuigi kõigil indiviididel on põhimõtteliselt olemas üldine õigus oma kultuuriliste huvide kaitsmisele, siis tegelikult tähendab kultuuriline õigus alati ühe konkreetse kultuurikogukonna liikmete õigust oma kultuuri säilitada ja arendada.

(8.4) Ainult ebasoodsates tingimustes elav kultuuriline kogukond on õigustatud nõudma endale ja kasutama kultuurilisi õigusi antud ühiskonnas.

Väide (8.4) rõhutab, et õiguse andmise piisavaks aluseks kindlale indiviidide kogumile ei ole lihtsalt kuuluvus kultuurilisse kogukonda.

Ei oleks mõtet anda spetsiaalseid kultuurilisi õigusi sellele kultuurikogukonnale, mis juba iseenesest domineerib teiste üle oma juhtiva positsiooni tõttu poliitilises elus. Samas leidub erinevates ühiskondades keelelisi vähemusi, mis asuvad ebasoodsas situatsioonis, näiteks teise kultuurilise kogukonna keele domineerimise tõttu riigikeelena massimeedias, ametiasutustes, äris ja meelelahutuses. Suur osa inimeste igapäevaelust tegelikult seisnebki tegevustes just neis valdkondades, mistõttu ühe keele domineerimine stimuleerib nende kultuuriliste vähemuste assimileerumist, kellel pole võimalust arendada oma alternatiivseid keelekasutuskeskondi.

Tõsi, TV- ja raadiofirmad on enamikus erasfääri kuuluvad ettevõtted, kes hoolitsevad oma äranägemise järgi programmide keelelise esindatuse eest. Siiski pole see asjaolu piisavaks vastuväiteks, kuna paljudes riikides on olemas riigipoolsed ettekirjutused muukeelsete saadete proportsiooni kohta programmides ning saadete ja filmide varustamise kohta riigikeelsete subtiitritega.<sup>81</sup> Seetõttu väitis Fernand de Varennes, viitega "Euroopa Hartale Regionaal- Ja Vähemuskeelte Koh- ta" (artikkel 11, lõiked 1 ja 2) ja "Rahvusvahelisele Paktile Kodaniku- Ja Poliitiliste Õiguste Kohta" (artikkel 27), et riigid ei tohiks keelduda andmast litsentsi vähemuskeeltes saateid edastatavatele eraraadiojaamadele või TV kompaniidele, kuna selline keeldumine jätaks vähemused ära hüvest kuulata

<sup>81</sup> Kuni 1956 aastani kehtisid Austraalias määrused, mis keelasid eraraadiojaamadel edastamast saateid muudes keeltes peale inglise keele rohkem kui 2,5% ulatuses eetriajast. Samuti nõuti, et kõik teated nendes keeltes tuleb tõlkida inglise keelde. Sarnaseid ettekirjutusi võib leida Ameerika Ühendriikides, Prantsusmaal, Alžeerias, Türgis jne. Vt selle kohta (de Varennes 1996: 226-227).

ja näha raadio- ja teleprogramme omaenda keeltes. Tarvilik oleks hoopis vastu tulla kultuuriliste vähemuste soovidele ja vajadustele ning soodustada-julgustada näiteks vastavate raadiojaamade, TV kanalite või ajalehtede loomist vähemuskeeltes (de Varennes 1996: 231). Samamoodi peaks ka avalik-õiguslik meedia ise raadio- ja telekanalites edastama saateid vähemuskeeltes.

Ülaltoodud argumendid on kahtlemata õigustatud situatsioonis **A**, kus üks kultuuriline vähemus eksisteerib teise kultuurikogukonna territooriumil. Samas aga situatsioonid **B** ja **C** pole sedavõrd selged, sest probleemiks pole enam ühe kultuurilise vähemuse ja ühe kultuurilise enamuse huvide tasakaalustamine ühiskonnas. Seal on tegu samuti sageli esineva olukorraga: pole mitte kaks erineva suurusega kultuurilist kogukonda, vaid hulk erineva suurusega kultuurilisi kogukondi, mis paiknevad üksteisega läbipõimunult ühe riigi territooriumil. Seetõttu tekitavad **B** ja **C** võimaluse konfliktiks erinevate vähemuste kultuuriliste õiguste vahel.

Québeci prantsuskeelse kogukonna huvide kaitsmine keeleliste õiguste kehtestamisega näib olevat õigustatud, pidades silmas ülalnimetatud argumente kultuurilise vähemuse probleemidest ühiskonnas. Kuid samas tekib ingliskeelset "sisemist" vähemust silmas pidades küsimus, kuivõrd õigustavad need argumendid inglise keele kasutamise piiramist ametiasutustes, riigikoolides või kinodes? Selliste ettepanekute kaitsjad väidaksid, et ingliskeelse kultuurilise keskkonna surve on nii suur, et need meetmed on lihtsalt hädavajalikud.<sup>82</sup>

Mis tuleneb Québeci meetmete rakendamisest? Esiteks on selge, et kohalikud ingliskeelsed inimesed satuvad ebasoodsasse olukorda võrreldes varasemaga. Kui prantsuskeelse kultuuri situatsioon sel viisil paraneb, siis "sisemise" vähemu-

<sup>82</sup> Québeci keelealased seadused piiravad ingliskeelsete ärisiltide kasutamist kohapeal (Kymlicka 1995: 205, viide 14).

se liikmed peavad leidma lisaressursse oma kultuuriliste huvide kaitseks, näiteks tagamaks ingliskeelse hariduse andmist erakoolide kaudu. Üks ebasoodne olukord asendub teisega, vaid kannatajapoole vahetudes. Teiseks, oleks ettevaatamatu väita, et selliseid piiranguid pole kunagi vaja. Me ei saa välistada võimalust, et enamuskultuuri esindajad vähemuskultuuri asualas peavad piirama oma kultuurilisi huve, kui a) antud riik väärtustab põhimõtteliselt kultuurilist mitmekesisust oma ühiskonnas ja b) piirangud on ainus tee vältimaks kultuurilise vähemuse assimileerumist enamuskultuuri. Siinkohal aga jääb analüüsimate kolmas situatsioon **C**, mille puhul on raske üldse ette näha, mille alusel peaks erinevate kultuuriliste vähemuste huviseid kaitsma õiguste ja piirangute seadmisega. Situatsioon **C** tundub kujutavat endast igal juhul kõige kompliciteeritumat varianti kultuuriliste õiguste rakendamisel.

## **§ 6. Kas ei kultuurilistele õigustele, jah riigi praktilistele meetmetele?**

Senimaani olen kaitsnud üldist väidet, et indiviidide heaolu sõltub paljus nende kultuurilise keskkonna seisundist. See väide viib loomulikult kiiresti ideele, et selline tundlik valdkond inimsuhetes peab olema reguleeritud riigi poolt, vältimaks indiviidide ebaõiglast kohtlemist kultuurisfääris. Sageli pakutavaks lahendusalluseks on kas viide indiviidi põhiõigustele või siis vastavatele kultuurilistele õigustele ühiskonnas. Mõlemad eeldavad, et ainus tee kultuuriliste probleemide lahendamiseks on pöördumine õiguste temaatika poole.

Vahest on kogu see kultuuriliste huvide ja ebavõrdsuste probleem ületähtsustatud ning neid küsimusi saab riik ühiskonnas lahendada ka ajutiste praktiliste meetmetega? Need meetmed oleksid konkreetse arutelu objektiks riigi valitsuse ja vähemuste esindajate vahel, milles mõlemad pooled pärast

läbirääkimisi jõuaksid kokkuleppele või kompromissile oma huvide osas. Riik võiks niiviisi tunnustada kultuurilise vähemuse huvisid ja tagada kokkuleppe korras kindla aja jooksul vastavad rahalised vahendid sellele kogukonnale näiteks kultuurikeskuse ehitamiseks või kooli asutamiseks.

Tegemist on kahtlemata võimaliku teega ühiskonna kultuuriliste ebavõrdsuste reguleerimiseks ning oleks väärt öelda, et see kunagi ei kõlba. Konkreetsed olukorrad varieeruvad suures ulatuses ning otsida ühteainsat lahendusvarianti on ilmselt mõttetu. Siiski näib see kolmas variant sisaldavat teatavaid eeldusi antud riigi poliitiliste traditsioonide kohta. Konkreetse valitsuse poliitika peab põhinema tolerantssel, kultuuriliste erinevuste asutamisel ning valmisolekul minna kompromissidele kultuurilistes küsimustes. Samuti eeldatakse siin, et riigi valitsuste selline poliitika on järjepidev. Tegelikult pole absoluutset garantiid kultuurilisele vähemusele, et riigi uus valitsus jätkab endise valitsuse tolerantset kultuuripoliitikat ning jätkab praktiliste meetmetega vähemuste positsioonide tasakaalustamiseks. Ameerika Ühendriikides, Austraalias ja Kanadas kui kaasajal multikultuurilisuse küsimusi ehk enim diskuteerivates maades asendus vana assimilatsioonistlik immigratsioonipoliitika uue pluralistliku poliitikaga alles 1970. aastatel (Kymlicka 1995: 14). Kuna kultuuriline heaolu on oluline enamikele indiviididele püsivalt, siis nende küsimuste lahendamine vaid praktiliste meetmete teel tähendaks ajalooliste sündmuste juhuslikkusel rajanevat ja liiga ebastabiilset skeemi kultuuriliste kogukondade vaheliste tundlike suhete reguleerimiseks.



## § 7. Erinevate lahenduste kombinatsioon?

Esitatu selgitas erinevate võimaluste olemasolu kultuurikogukondade huvide kaitsmiseks. Igäühe õigustamiseks saab esitada nii poolt- kui vastuargumente. Erinevate ühiskondade erinevad olukorrad võivad pakkuda varieeruvaid lahendusi – ei ole ühtset mudelit või skeemi kultuuriliste vähemuste ja enamuste suhete reguleerimiseks. Ülaltoodud teed ei pruugi olla rakendatud üksinda, isoleeritult teistest (näitena võib viidata Eesti riigi tegevusele kultuuriliste vähemuste huvide kaitsmisel). Kultuurilistele vähemustele spetsiaalsete õiguste tagamine ainult formaalselt ei pruugi anda soovitud efekti, kuna vajalikud võivad olla ka riigipoolsed praktilised meetmed kogukondadele õigusaktidega antud võimaluste realiseerimiseks. 1990. aastate Eesti Vabariigis oli ligi 60 erinevat kultuuriseltsi ja -ühingut. Riigikogu võttis 1993. aastal vastu “Vähemusrahvuste Kultuurautonoomia Seaduse”, millega antakse suurematele kultuurilistele kogukondadele õigus luua nii kultuuriromavalitsusi kui tegutseda aktiivselt omakeelse hariduse, seltsielu jms valdkondade edendamiseks. Erinevalt 1920.-30. aastate Eestist pole antud seadust aktiivselt kasutatud. Põhjuseid on mitmeid, näiteks seaduse rakendamise keerukus. Probleemiks on olnud vajalike ressursside puudumine kultuurilistel vähemustel seaduses nimetatud võimaluste elluviimiseks. Riigipoolne toetus erinevatele kultuuriseltsidele ja -ühingutele on seetõttu aastatega oluliselt kasvanud. Samas aga on ka need ressursid piiratud. Üks võimalikke lahendusi selles kontekstis on “Vähemusrahvuste Kultuurautonoomia Seadusega” tagatud õiguste ja tegelike võimaluste ülevaatamine ning mõlemale poolele mõistlike lahenduste leidmine kultuuriliste kogukondade omapära säilitamisel.

Siiski tekib ka nn kombineeritud mudeli puhul mitu põhimõttelist küsimust, nt millised on kriteeriumid kultuuri-

listele vähemustele spetsiaalsete õiguste andmiseks ning kuidas otsustada, mis laadi spetsiaalsed õigused missugustele kultuurilistele vähemustele peaksid vastama? David Miller eristas kahte eesmärki eriõiguste andmisel (Miller 1999: 5):

- (8.5) võrdsuse tagamine gruppide vahel, st tasakaalustada kultuuriliste kogukondade vahelisi eba-võrdseid olukordi ühiskonnas (kultuurilise ena-muse-vähemuse problemaatikat arvestades);
- (8.6) erinevuse tagamine gruppide vahel, st otseselt rõhutada konkreetsete kultuuriliste kogukondade eripära võrreldes teistega.

Miller leiab, et õigustada saab ainult võrdsuse kriteeriumi, kuna erinevuse tagamisel ühiskonnas satume me raskustesse, kuna tekib *spetsiaalsete õiguste sisu täpse määramise probleem*. Võrdsuse kriteeriumi (8.5) alusel on võimalik määrata kindlaks, mis vahendeid vajatakse selle tagamiseks, kui nt kultuurilisse vähemusse kuuluvate isikute väheste riigikeeleoskuse tõttu nende kehvemad tulemused riiklikes õppeasutustes annavad aluse vastavate õiguste või meetmete kehtestamisele võrdse riigikeeleoskuse tagamiseks. Erinevuse kriteeriumi (8.6) puhul tekib aga probleem, kuidas siis määrata ära, mis on piisav kogukonna eripära säilitamiseks.

Samuti tekib *spetsiaalsete õiguste legitiimsuse probleem*. Võib olla raske veenda kultuurilisest vähemusest väljaspool asuvaid ühiskonnaliikmeid, et spetsiaalse õiguse kehtestamine (ja tõenäoliselt riigi poolt vastavate ressursside jagamine) antud kogukonna eripära alusel on ülimalt oluline. Kui nad isegi seda eripära ka mõistavad, siis ei pruugi see teistele ühiskonnaliikmetele otseselt niivõrd meeldida, et nad nõustuksid spetsiaalsete õiguste kehtestamisega antud vähemusele ainult selle kogukonna eripära tõttu.

Milleri eristuse alusel pakub huvitava analüüsi võimalust Will Kymlicka kasutatud mõiste “diferentseeritud kodakondsus” (*differentiated citizenship*) spetsiaalsete õiguste tähistamiseks üldiste kodanikuõiguste kõrval. Nagu eespool öeldud, lähtub Kymlicka kontseptsioon ideest, et kultuurilised vähemused tegetsevad sageli ühiskondades, kus domineerib enamusrahvuse kultuur. Seetõttu võib keegi väita, et spetsiaalsete õiguste andmine (enesemääramisõigused, poliitnilised õigused, spetsiaalsed esindusõigused jt, vt Kymlicka 1995: 7) on suunatud tegeliku võrdsuse tagamisele erinevate kultuuriliste kogukondade hulgas. Kymlicka kontseptsioon vastab spetsiaalsete õiguste andmisel Milleri formuleeritud võrdsuse kriteeriumile (8.5). Samas tekitab see väide küsimusi, mis jäävad siiski pikema arutelu aineks edasi. Esiteks, spetsiaalsete õiguste andmisel võrdsuse kriteeriumit järgides võib tekkida probleem Kymlicka skeemis kultuuriliste vähemuste ja “sisemiste vähemuste” olukorra võrdsustamise võimalikkuse või võimatusega paljukultuurilises ühiskonnas, nagu kirjutasin sellest § 4-s. Teiseks, Miller väitis, et kultuurilistele vähemustele spetsiaalsete õiguste andmine on õigustatud ainult võrdsuse kriteeriumi alusel. Pole aga päriselt selge, mida tähendab siin “võrdsus”. Kultuurilise vähemuse omakeelse kooli asutamise õiguse puhul võib viidata ühelt poolt erinevuse kriteeriumile, st et kaitsta selle vähemuse eripära säilimist ka edaspidi. Teiselt poolt võib seda õigustada viitega võrdsuse kriteeriumile (8.5), tagamaks võrdsed võimalused kõigile kultuurilistele kogukondadele saada haridust oma emakeeles.

**Eero Loone**

## **9. INTERVENTSIOONID, RAHVUSLUS, SUVERÄÄNSUS**

### **§ 1. Postsuveräänsus?**

Me oleme siiani väitnud, et rahvustel võib olla huvisid ja kaitsmiseks õigustatavaid õigusi. Riik on üheks vahenditest nende huvide kaitsmisel ja õiguste kindlustamisel. 21. sajandi alguse inimeste maailm on globaliseerunud või globaliseerumas. Riigis tekivad aga kultuuriliste enamuste ja vähemuste huvide võistluse situatsioonid ja on võimalikud enamuste või vähemuste konfliktid mingite indiviidide, kogukondade, ka riigi endaga. Traditsioonilise suveräänsusdoktriini kohaselt ei eksisteeri riigist kõrgeid legitiimse sunnivõimuga konflikti-ohjamise asutusi. Teise riigi sekkumine esimese siseasjadesse rikub esimese suveräänsust ja muudab esimese mitte-päris-riigiks või isegi lihtsalt kolooniaks. Samal ajal on inimõiguste diskursuses levinud nõue segada vahele teistes riikides toimuvasse. Kas rahvus (olgu riigi- või etniline ehk kultuurirahvus) või muu kultuurikogukond on õigustatud kehtestama oma kogukonna jaoks või selle kogukonna asustatud territooriumil mistahes reegleid, eriti kui need on või neid peetakse just seda rahvust või kogukonda moodustavateks omadusteks? Ja kui vastus on eitav, kellel siis on õigus neid reegleid muuta? Kas leidub ühe riigi jaoks õigustatavaid tegevusi teises riigis, mis siiski säilitavad teise suveräänsuse?

Globaliseerimine on suurendanud indiviidide, samuti riiklike ja mitteriiklike kollektiivsete tegutsejate võimet toimida väljaspool nende primaarseid asukohti. Mitte ainult hiidriigid, vaid ka keskmised ja väiksemad riigid suudavad tegutseda naabrite territooriumil. Salman Rushdie' juhtum näitas selgelt, et nüüdisajal on arengumaade interventsioonid läänemaailma riikides nii mõeldavad kui teostatavad.

Interventsioonid teistes riikides ei ole hetkel legaalsed. Juriidilised reeglid on aga muudetavad. Meil tasub mõnikord küsida, kas ei tuleks muuta kehtivaid seadusi. Nõuded suveräänsusest üle astuda annavad märku, et me võime olla üle minemas postsuveräänsesse maailma ning rahvusvaheline õigus vajab muutmist. Sellises maailmas võiks näiteks olla täiesti sobilik, et valijad Iraanis otsustavad, missugune käitumine on poliitiliselt korrektne Ameerika Ühendriikides. Ilmselt, kui valijad USA-s tohivad hääletada küsimuses, milline on lubatav seelikupikkus Iraanis, aga valijad Iraanis ei tohi hääletada küsimuses, mis on jumalateotuseks USA-s, siis kujutaks selline rahvusvaheline süsteem endast kolonialismi. Ma juhtun olevat kolonialismi vastane.

Käesolevas peatükis uuritakse suveräänsuse üleskaalumise õigustusi. Ma kavatsen küsida, kas inimõigusliku vahelesegamise nõue ei kujune kolonialismi tagasitoomiseks liberaalsete väärtuste kaitsmise maski all. Ma piirdun rahvuslaste või natsionalistide võimalike õigustuste vaatlemisega ja mõnikord selgitan nende erinevust liberaalsetest positsioonidest. Ma eeldan inimkonna paljukultuurilisust ja selle õigustatust (vt peatükk 2), demokraatia soovitatavust tööstuslikus ühiskonnas ja pragmatistlik-pluralistlikku lähtepositsiooni (vt ka peatükk 3). Viimane võimaldab toetada vabadust, sidumata end mingi konkreetse USA või Suurbritannia liberaalse doktriiniga.



Käsitluse tugevaks eelduseks on seisukoht, et sõda on kuritegu. Standardkäsitlusena õiglastest ja mitteõiglastest sõdadest lähtun Michael Walzerist (1977). Inimkond ei ole muidugi alati pidanud sõda kuriteoks. Sageli on inimkond või tema osad ülistanud sõdu. Seda tegid mitte ainult natsid. Nii valitsejad kui rahvad pidasid minevikus täiesti lubatavaks sõja abil laiendada oma võimu uutele territooriumidele. Kahtlemata toimus üksikute kallaletungide, üksikute sõdade, hukkamõistmist, aga sõda kui tegevuse **liik** ei olnud sealjuures sageli lubamatu. Võib lubada ketserite ülespoomist, aga hukka mõista katoliiklaste (või vastavalt luterlaste) ülespoomist nende usu eest, sest hukkamõistetu pooldas ju õiget usku!

Igas sõjas on triviaalselt kaks poolt. Ma ei mõista totaalselt hukka enesekaitset. Tapmine pole kunagi õigustatult lõbuks või positiivseks väärtuseks, aga võib osutuda õigustatud teoks. See oli Locke'i seisukoht ja tänapäevalgi leidub niisuguse seisukoha pooldajaid. Agressioon on kuritegu, vastupanu agressioonile ei ole kuritegu. Genotsiid on kuritegu, vastupanu genotsiidile ei ole seda (muidugi, Walzer rõhutas, et lisaks *jus ad bellum*'ile on veel *jus in bellum*; sõjakuritegusid saab sooritada ka õiglase pool). Absoluutse patsifisti jaoks pole esitatatu vastuvõetav, aga edasine käsitlus pole suunatud nendele.

## § 2. Mõistestik

Käesoleva uurimuse eesmärkide jaoks vaatleme *suveräänsust* esmajoones riikide kohta kasutatava mõistena. Mingit ühikut nimetatakse suveräänseks, kui see on kõrgeimaks legitiimseks otsustamisühikuks oma territooriumil (sõltumata otsustamisprotseduuride endi korraldusest). Suveräänseks on territooriumi haldav ühik, millest kõrgemal pole legitiimset võimu, määramaks seadusi, teostamaks valitsemisotsustusi, muutmaks ära kohtute otsuseid. Tavaliselt räägitakse ka

Euroopas Westfali rahuga tekkinud suveräänsete riikide süsteemist, seda peetakse mõnikord rahvusvahelise õiguse nähtuseks. Suveräänsuse mõistet kasutatakse muidugi ka riikidesiseselt, kui räägitakse nt 'rahva suveräänsusest' või monarhist kui suveräänist. Sellisel juhul osutab suveräänsuse mõiste kõrgeimale võimule riigis.

Muidugi eksisteerib riikidele kohustuslik rahvusvaheline õigus, kuid viimase olemasolu ei tee suveräänsuse mõistet tühjaks. Rahvusvaheline õigus kehtib teatavasti ka uute riikide suhtes, kuigi need ei osalenud selle õiguse normide genereerimises. H. L. A. Hart (1994: 220-237) näitas, et taolised näilised erandid ei tee kehtetuks tavalist suveräänsuse mõistet rahvusvahelistes suhetes.

'Suveräänsust' kasutatakse mõnikord mitte juriidilises, vaid sotsiaal-poliitilises mõttes. H. L. A. Hart tõi näiteks nukuvälitsusi ja riike, mis olid vaid paberil suveräänsed, nagu NSV Liidu olemasolu ajal Ukraina, Saksa Demokraatlik Vabariik või Tšehhoslovakkia Sotsialistlik Vabariik. NLKP KK Peasekretär ja poliitbüroo olid nende riikide jaoks kõrgeimaks võimuks. Krasner (1995) väitis, et Westfali süsteem oli alati vaid käitumisviis ja Westfali mudel polnud kunagi rahvusvahelise reaalsuse täpseks kirjelduseks. Krasner põhjendab oma väidet aga arutledes sotsiaal-poliitilise suveräänsuse mõistega määratud piirides.

Tasub eristada arukat kaalutlemist ja käskude täitmise kohustuslikkust. Nõrgal ja väiksel riigil on mõtet kujundada poliitikat ja sõnastada seadusi nii, et vältida vastuollu sattumist, nt USA või, ütleme, Iraagi eksplitsiitselt väljendatud soovidega. Isegi USA-l tasub järele mõtelda enne astumist majanduskonfrontatsiooni Jaapaniga. Kaalutlemine ei tähenda veel sotsiaal-poliitilise või juriidilise suveräänsuse puudumist. Suveräänsed riigid saavad tegutseda targalt, rumalalt,

irratsionaalselt... Analoogiliselt on arukas indiviid iseseisev tegutseja ja mitte sõltlane, täpselt samuti nagu rumal või irratsionaalne indiviid. Vastastikuse majandusliku sõltuvuse kasv ei tee riike veel mittesuveräänseks. 19. sajandil olid USA, Suurbritannia ja Prantsusmaa suveräänsed riigid, kuid ei omanud mingit võimu majandustsüklite või inflatsiooni-tempode üle.

Euroopa Liit tekkis valitsustevahelise organisatsioonina. Nüüdseks on EL muutunud kvaasiriigiks. Tal on seadused, kohtud, ühine kodakondsus ja tal hakkab tekkima raha. Ometi on EL-i seadusandlus ikka veel piiratud liikmesriikide vetoõigusega ja näib olevat rohkem rahvusvaheliseks kui siseriiklikuks õiguseks, kuigi kehtib liikmesmaades siseriiklikult. Kui EL areneb konföderatsioonist föderatsiooniks, siis saab meil olema üks uus liitriik tosina varasema riigi asemel. See ei saa olema postsuveräänsuseks.

Realistlikud rahvusvaheliste suhete teooriad lähtuvad mudelist, milles inimkond jaguneb suveräänseteks riikideks kui rahvusvaheliste suhete kõrgeima taseme ühikuteks. Realismi kriitikud on väitnud ka teiste tegutsejate olemasolu tänapäeva maailmas. Nii väitsid Ansell ja Weber (1999), et uus rahvusvaheline süsteem on avatud, vastandina realistliku mudeli suletud süsteemile. Nende käsitluse kohaselt suveräänsus siiski eksisteerib. Tõepoolest, WTO, Maailmapank, Rahvusvaheline Valuutafond on rahvusvaheliselt mõjukad tegutsejad kes ei kuulu üldse samasse kategooriasse kui multinatsionaalsed korporatsioonid (mis enamikus on ikkagi kodustunud ühes riigis). Samal ajal ei oma WTO, Maailmapank ja Rahvusvaheline Valuutafond relvajõude oma otsuste täideviimiseks. Multinatsionaalsed korporatsioonid eelistavad tegutseda 'oma' valitsuste kaudu.

Traditsiooniliseks suveräänseks riigiks on USA. Viimase poliitikas puuduvad igasugused reaalse jõud, kes nõuaksid

USA kongressi, presidendi või ülemkohtu allutamist mingitele USA-välistele institutsioonidele. Hiina ja Iraak on täpselt samuti suveräänsed traditsioonilises mõttes. Nendest näidetest piisab põhjendamaks väidet, et suveräänsuse mõiste on ikka veel relevantne tänapäeva inimkonna mõistmisel.

Riigi *A* *vahелеsegamine* ehk *interventsioon* riigis *B* on mingi hulk riigi *A* tegusid objektriigis *B* **ilma viimase (vaba) nõusolekuta**. Vahелеsegamise eesmärgiks on teostada objektriigis konkreetseid muutusi (ütlemine, vahistada narkokauplejast president või lasta ametist lahti riiklikku sõltumatust NSV Liidust taotleval kohaliku kompartei juht). Interventsiooni eesmärgid peavad olema kooskõlas objektriigi säilimisega eraldiseisva politeiana, kuigi vähendab viimase staatust iseseisva suveräänse tegutsejana.

*Sõda* kitsamas mõttes on katseks vägivaldselt muuta või likvideerida teist politeiat (riiki) kui ühikut. Muidugi, sõjaks on ka vastupanu sellisele katsele. Blokaadi (ka majanduslikku) peetakse rahvusvahelises õiguses tavaliselt ka sõjaks. Osalemine kodusõjas pole aga interventsiooniks, vaid sõjaks. Keeldumine võtta riik *B* vastu mingisse riikide liitu ei ole aga interventsiooniks, isegi kui vastuvõtutingimuste hulka kuulub demokraatia kehtestamine või surmanuhtluse kaotamine riigis *B*.

Igasugune riigi *A* tegevus riigis *B* ilma viimase loata on muidugi *sõjaseisund* Locke'i mõttes. Selles mõttes on interventsioonid sõjaseisundite alaliigiks. Locke'i standardeelduste kohaselt on sõja alustamine ebaõiglane tegevus ja järgnev sõda alustaja suhtes ebaõiglane. Esitatud standardhinnanguitele võivad siiski kehtida ka neid üleskaaluvad põhimõtted (Walzer 1977, Zohar 1966). Tasub tähele panna, et riigi *A* tegevus riigis *B* mõlema riigi poolt võetud rahvusvaheliste

lepingute alusel ei ole ebaõiglaseks sõjaks. Nii võib ÜRO teatavatel juhtudel sundida oma liikmesriike vägivalda kasutades. Igasugune väljaspoolt tulev sund ei ole tarvilikult vägivaldne, vaid võib toimuda ka näiteks majandusliku surve teel. See sund ei ole siiski interventsiooniks, sest toimib riikidevahelisena või riigivälisena.

Interventsiooni korral on välistamata vägivalla kasutamine. Vägivald tähendab vältimatult võimalust, et mõnikord tuleb tappa. Kuna tapmine ja sõda on standardjuhtumil moraalne kuritegu, peavad leiduma väga tugevad kaalutlused lubamaks kohustada riigi A kodanikke või palgalisi tapmiseks mitteenesekaitselike õigustuse korral. Täpselt samuti peavad leiduma tugevad üleskaalumise põhimõtted ka seetõttu, et ei ole õige sundida inimesi seadma oma elu ohtu muidu kui legitiimse politia (ja mõnikord avaliku korra) kaitseks (vt ka Zohar 1996). Poliitika erineb moraalist, aga ratsionaalselt õigustatav poliitika ei saa samuti lubada tapmist ja elu ohtu seadmist ilma väga tugevate õigustusteta.

*Üleskaalutavuse* kontseptsiooni kasutas Noam J. Zohar (1996), võrdlemaks interventsioonide moraalsust läänelikus ja talmudistlikus traditsioonis. Igas praktilises õigustusarutelus rakendatakse rohkem kui üht väärtustavat toetuspõhimõtet. Üks saab teist üles kaaluda. Kanti kategooriline imperatiiv oli absoluutseks üleskaaluvaks printsii biks tema süsteemis. Vabadus on absoluutseks üleskaaluvaks printsii biks libertaarlastel. Locke'i jaoks andis enesekaitse üleskaalumispõhimõtte inimeste tapmise vääruse põhimõtte suhtes.

Üleskaalumispri ntsiibid võivad olla rangelt järjestatud. Selliseid järjestusi leidub islamis, kristluses ja liberalismis, natsismis ja vene kommunismis.<sup>83</sup> Pragmatism ja pluralism ei

<sup>83</sup> Vene kommunism oli teoreetiliselt marksismi versiooniks (tema enese väite kohaselt lihtsalt marksismiks, kuigi eelistas "sidekriipsuga marksismi", marksismi-leninismi. Seos marksismiga oli 1970. aastate alguseks



nõustu absoluutsustaoitlusega rangete üleskaalumispriintsiipide järjestustega. Mittenõustumisest ei järeldu aga tarvilikult absoluutset meelevalda, isegi äärmise kultuurielativismi toetamise juhtumil.

Demokraatia ei saa meid varustada ainulise, universaalse ja piisava üleskaalumise priintsiibiga kõikideks juhtumiteks. Ma juba viitasin 6. peatükis Dahli käsitlesele õigustatud ühiku leidmisest riigiloomeks. Kogu meie planeedi demokraatlik ühisriik pole praegustes oludes võimalik (Loone 1998a: 144-147).

### § 3. Interventsioon genotsiidi vastu

Vietnami sissetung Punaste Khmeride Kampucheasse rikkus selgelt riikide suveräänsust, aga samal ajal päästis sadade tuhandete, võibolla isegi miljoni inimese elu. Riik ühikuna muidugi säilus, nii et interventsiooni mõiste oleks Vietnami tegevusele rakendatav. Ruanda, Burundi ja natsistliku Saksa-maa juhtumitel interventsiooni ei toimunud ja massimõrvad jäid tõkestamata. Sõnakad liberaalsed ja humanistlikud autorid mõistsid tookord Vietnami tegevuse hukka (nüüd nad vaikivad oma tookordsest aktiivsusest).

Mis võiks õigustada vahelesegamist, eriti vägivaldset, kui tegelik maailm on väärtuspluralistlik? Leidub üks absoluutne üleskaalumise põhimõte (esitatud 5. peatükis):

(5.1) Inimkonna säilumine on mõistuspäraselt ja mõistlikult kõrgem kõikidest ülejäänud väärtustest.

Ilma inimkonnata lakkab teadaolevalt ratsionaalsus (ja irratsionaalsus), pole enam väärtusi ja moraali (ja poliitikat). Kuna aga paljukultuurilises inimkonnas võib leiduda siiraid uskumusi, mis tunnistavad inimkonnast kõrgemate väärtuste

---

muutunud puhtrituaalseks.

olemasolu inimesteta, siis oli võimalik väide (5.1) nõrgemalt ümber sõnastada, muutmata selle praktilisi tagajärgi:

- (5.2) Inimkonna säilumine on poliitilises tegevuses mõistuspäraselt ja mõistlikult kõrgem kõikidest ülejäänud väärtustest.

Eeltoodud väidetest nõrgemal tasemel asub järgmine väide (esitatudki juba nõrgas vormis):

- (5.3) Üksiku inimese säilumine on poliitilises tegevuses kõrgeim kõikidest väärtustest, välja arvatud inimkonna säilumine.

Väide (5.3) peab tingimata olema üleskaalutav väite (5.2) poolt, sest muidu oleks õigustatud kogu inimkonna ohverdamine ühe inimese kaitseks ja muidu ei saaks õigustada ühe (või mõne) inimese ohtu seadmist kogu inimkonna säilitamiseks. Tuumaterrorismi situatsioonis võime sattuda valikule, kus tuleb üles kaaluda (5.3).

Genotsiidi tõkestamiseks interventsiooni toimepanemise õigustus asuks väidete (5.3) ja (5.2) vahel:

- (9.1) Suure inimkonna määratletud osa ellujäämine on poliitilises tegevuses kõrgeim kõikidest väärtustest, välja arvatud inimkonna säilumine.

‘Suur osa’ ei ole vast teoreetiliselt määratletav, kuid tingimuste äranäitamise korral võib mõistlikult arutleda, mis moodustab ‘suure’ osa. Etniline rühmitus, riigi elanikkond, aga ka lihtsalt ‘väga palju’ inimesi moodustaksid kõik sellise suure osa. Loomulikult tuleb nüüd ümber sõnastada üksiku inimese säilumise printsiip:

- (9.2) Üksiku inimese säilumine on poliitilises tegevuses kõrgeim kõikidest väärtustest; seda kaaluvad üles vaid printsiibid (5.1), (5.2) ja (9.1).

Valitsus, mis viib läbi või lubab oma alamate massimõrva, pole muidugi legitiimne. Sellise valitsuse all olevas riigis on

interventsioon genotsiidi vältimiseks lubatav. *Lubatavus* ei tähenda alati *teostatavust*. Tõkestamiseks genotsiidi peavad füüsilised ja logistilised tegevustingimused olema loodud enne tegevusvajaduse teket. Täpselt samuti peavad tuletoojad olema välja õpetatud ja tegutsemisvalmis enne, kui tulekahju algab (ja teadmista, millal algab järgmine tulekahju). Teostatavuse tingimuseks võib aga olla pikaajaline kohalviibimine. Kultuurides, mis võrdsustavad võimu õigusega tappa oma äranägemise kohaselt (kuigi võibolla mingite reeglite alusel), saab genotsiidi jätkuv vältimine olla mõnikord võimalik vaid interventsioonivägede alalise kohalviibimise teel. See oleks tagasimineku 19. sajandi kolonialismi ja ilmselt ka mitte kooskõlas demokraatiaga objektpoliteias. Tasub märkida ka asjaolu, et poliitiline kohustus eksisteerib vaid politeia piirides. Riik *A* ei ole kohustatud vahele segama riigis *B* ja *C*, kuigi interventsioon oleks lubatav.<sup>84</sup>

Natsistlik natsionalism on ilmselt ühilduv genotsiidi toetamisega. See natsionalism ei õigusta genotsiidi ainult juhul, kui objektiks on tema poolt kõrgeimalt väärtustatud etniline üksus. Natsistlik natsionalism on täiesti ühilduv genotsiidi lubatavuse ja isegi kohustuslikkusega mõne natsistlikus pingereas madalamale asetatud etnilise kogukonna suhtes.

Natsionalismi aluseks võib olla riigirahvus. Riigirahvusluse põhinevatest natsionalismidest ei tulene paratamatult genotsiidi toetamist (ka teistes riikides). Riigirahvuslik natsionalism võib olla ühilduv universaalsete inimväärtuste (nt õiguste) tunnistamisega. See väide pole piisav lubamaks interventsioone genotsiidi vastu teistes riikides ja ilmselt ei ole riigi *A* riigirahvuslik natsionalism ühitatav teiste riikide interventsiooniga genotsiidi vastu riigis *A* endas.

---

<sup>84</sup> Moraalne kohustus heategevuseks ei kohusta meid andma just nimelt kerjusele *A*. Heategija valib objekti.

## § 4. Muud humanitaarinterventsioonid

Söömine ja vähemalt vee joomine on inimestele vajadus. Nende vajaduseks tunnistamisel kehtib paljukultuuriline konsensus, kuid mitmed kultuurid ei pea valitsuse moraalseks kohustuseks või poliitiliseks otstarbeks oma rahva toitmist. Nii näiteks võib kultuur lähtuda arvamusest, et inimeste söötmisega saab kõige paremini hakkama eraettevõtlus vabaturu tingimustes. Pealegi võib samasugune kultuur käsitleda vaesust kui karistust laiskuse, ebamoraalsuse, mittejumala(te)kuulekuse eest. Võib leida teistsuguseid kultuure, milles ollakse veendunud, et just valitsuse põhiülesandeks on rahva või vähemalt kodanike toimine. Muuseas, statistilises mõttes on inimkonna valitsustega ajaloo jooksul viimane arvamus olnud esimesest levinum. Toidu jagamine teises riigis selle valitsuse nõusolekuta ei ole eriti hästi teostatav. Globaliseerimisprotsess on suurendanud heategevuse võimalike saajate nimekirja koosseisu, kuid heategevus pole siiski vägivaldne toimine.

Riigi *A* riigirahvuslik natsionalism ei ole ühilduv teiste riikide õigusega teostada humanitaarinterventsioone riigis *A*. Üldjuhul on riigirahvuslikult natsionalistlik riik *A* humanitaarinterventsioonide vastu (erinevalt humanitaarabist!). Kui selline natsionalism peab õigeks kolonalsmitüüpi maailma, milles esimese taseme riikide kõrval asuvad teise taseme riigid (mitte-päris-suveräänsed), siis ta saab nõustuda interventsiioonide lubatavusega teise taseme riikides. Loomulikult on ta vastu riigi *A* klassifitseerimisele teisel tasemel asuvate hulka.

Natsistlikud natsionalismid välistavad humanitaarseid kaalutlusi rahvuste ja viimaste liikmete kohta, mis asuvad allpool kõige kõrgemat positsiooni rahvuste väärtuslikkuse pingereas. Tõenäoliselt välistavad nad üldse igasuguseid humanitaarseid kaalutlusi, ja selline on siiani olnud nende

praktika.<sup>85</sup> Ei ole eriti tähtis, kas igasugune humanitaarsete asjaolude välistamine tuleneb loogiliselt natsistlikest doktriinidest. Seda liiki natsionalismide omaduste tõttu pole loogilised asjaolud nende jaoks olulised käsitletavas probleemidepiirkonnas.

Muud natsionalismid võivad tunnustada humanitaarseid kaalutlusi ja leebe natsionalism võiks olla selliste eesmärkidega olemuslikult ühilduv. Nad vastustaksid humanitaarinterventsioone, kuid kindlasti saaksid toetada humanitaarabi andmist.

Sobivate, kõikide kultuuride jaoks vastuvõetavate, humanitaarsete kaalutluste nimekirja liikmete leidmine pole kerge. On teada, et naissoost poliitilised liidrid on toetanud naise genitaalide mutilatsiooni, mis minu jaoks on vastik ja põlastatav. Saata meessoost merejalaväelasi peatama naiste ümberlõikamist on suurelt kurjast. Üleskaalumisõigustused peavad ulatuma väljapoole partikulaarseid kultuure ja tsivilisatsioone. Vastasel korral taastatakse kolonialismi.

## § 5. Interventsioonid omandi kaitseks

Reeglite kehtestamine omandi kohta on valitsemise osa. Kui Ruritaania nõuab Blobotaanialt, et Blobotaanias tuleb anda Ruritaania seadustele ja kommetele omandiasjus ülimuslikkus Blobotaania seaduste ning kommete suhtes, siis Ruritaania nõuab tegelikult endale suveräänsust Blobotaania üle. Kui Ruritaania saadab oma sõjaväe Blobotaaniasse, takistamaks Blobotaania seaduste kohaselt toimetatavat ruriitaanlase omandis asuva maatüki äravõtmist tee-ehituseks selle maatüki eest turuväärtuse ulatuses kompensatsiooni väljamaksmisega omanikule, siis Ruritaania viib läbi agressiooni

---

<sup>85</sup> Natsism ei välista kunagi propagandistlike kaalutlusi, eriti kuni diskursuses leidub seisukohti, mis hindavad kõrgelt niisugusi kaalutlusi.



Blobotaania vastu. Suessi kanali natsionaliseerimine Nasseril poolt ei olnud kuritegu ja ei õigustanud interventsiooni.

Kas analoogiline arutlus on laiendatav omandile inimeste üle? Orjus ei ole legitiimne, kuigi võib olla legaalne. On leidunud ja leidub siiani kultuure, milles orjus on moraalne. Rahvusvahelise õiguse kohaselt on interventsioon orjuse kaotamiseks agressioon.<sup>86</sup> Orjakaubanduse peatamine avamerel ei ole interventsioon ja on selgelt lubatav, minu arvates ka moraalselt ja poliitiliselt kohustuslik. Interventsioon orjuse vastu ei tarvitse olla teostatav. Juhul kui ta oleks teostatav, siis oleks tegemist teatava kultuuri või moraali vägivaldse pealesundimisega ja see on mulle samuti vastik nagu orjuski. Loomulikult ei ole käesoleva lõigu arutlus rakendatav ühe riigi piirides toimuvale. Orjapidaja asetab ennast sõjaseisundisse oma rahva, mitte teiste rahvaste vastu. Ratsionaalsetes kurjuse pingeridades peaks orjuse koht järgnema tapmisele.

Riigi *A* riigirahvuslik natsionalism on üldiselt mitteühilduv teiste riikide interventsiooniõiguse tunnistamisega omandi üle riigis *A*. Ranged ja väga ranged natsionalismid lubaksid aga riigil *A* sellel õiguse alusel teistes riikides vahele segada. Luba ei saaks nende jaoks põhineda vastastikusele võrdsusele. Kultuurirahvuslikud natsionalismid ei erine selles valdkonnas riigirahvuslikest. Natsistlikud natsionalismid lubavad loomulikult interventsioone kõrgema väärtusega rahvuse või selle liikmete omandi kaitseks madalama väärtusega rahvuse aladel.

Kui pidada interventsioone omandi kaitseks õigustatuks, siis ei ole võimalik samal ajal toetada demokraatiat. Demokraatia mõte on ju selles, et rahvas kehtestab omandireeglid otse või esindajate kaudu.

---

<sup>86</sup> Ma eeldan loomulikult, et osalevad riigid pole sõlminud lepingut orjuse keelustamiseks ja vastastikuseks abiks keelu täideviimisel.

## § 6. Interventsioonid religiooni alusel

Euroopas loodud Westfali süsteem keelas nii sõjad kui interventsioonid religiooni kehtestamiseks või religiooni kaitseks teistes riikides. ÜRO seadusandlus jätkab seda traditsiooni. Sellise interventsiooni objekt asub õiglase sõja seisundis. Möödunud sajandi viimasel veerandil viis inglise liberaalide juht Gladstone läbi eduka kampaania Türgi julmuse vastu kristlikus Bulgaarias. Viimases toimus muidugi genotsiid. Religioon oli selle teket mõjutavaks teguriks, kuid genotsiid on absoluutselt hukkamõistetav.

Mittenatsistlikud natsionalismid saavad ühilduda väitega religiooni kaitsmiseks teostatava interventsiooni lubamatusest. Kui natsism on religioosne, siis muidugi toetab ta interventsioone härrasrahva religiooni kaitseks. Mõistuspärasuse tingimuseks on loomulikult reegli kantilik universaalne kehtivus. Luba interventsiooniks kristluse kaitseks implitseerib seegas loa interventsiooniks igasuguse religiooni kaitseks.

Liberalism ja demokraatia ei ole kooskõlas religioosse riigiga, aga ka riigireligiooniga. Skandinaavia tüüpi riigireligioonid ei oma siinjuures muidugi tähtsust, sest seal on tegemist vabade ilmalike ühiskondadega. Liberaalsel riigil ei saa olla partikulaarset sisukat moraaliteooriat. Nende positsioonide jaoks on interventsioonid religiooni alusel lubamatud, mis toob endaga kaasa ka interventsiooni lubamatuse ilmaliku riigi kehtestamiseks (kuigi ilmalikkus ei ole jumalata religioonitüüp).

Religioossed kultuurid võivad tunnistada ja nõuda ristisõdu ja džihhaade. Ilmalik riik või riik vale religiooniga võib olla kurjuseks mingi religiooni *R* jaoks. Kui eksisteerib suveräänsete riikide süsteem, siis on võimalik erinevate religioonidega riikide ja ka ilmalike riikide ning religioossete riikide kooseksisteerimine. Kui keegi tahaks luua käesoleval ajal

ülemaailmset riiki, siis peaks ta andma vastuse ka küsimusele religioonide kohta sellises riigis. Ausatel islamiusulistel islamiusulistest riikides puudub igasugune alus loobuda islamiriigist globaalse kristliku või ilmaliku riigi kasuks. **Suveräänsuse säilumine on vahend legitiimseks konfliktiohjamiseks faktilises paljukultuurilises inimkonnas.** Erinevate etniliste ühikute eksisteerimine on ilmselt teine samalaadne alus suveräänsuse säilitamiseks.

## § 7. Interventsioonid demokraatia kehtestamiseks või teostamiseks

Demokraatia tavateooriad poliitika filosoofias lahendavad küsimusi demokraatia soovitatavusest (või mingi demokraatia versiooni soovitatavusest). Poliitikateaduses võib mõttekalt uurida ka demokraatia võimalikkuse tingimusi. Ilmselt ei ole demokraatia kaasaegses mõttes võimalik näiteks orjanduslikus ühiskonnas. Ajalooliste sotsioloogide kirjeldatud riigiga nn põllumajanduslikes (tööstuse-eelsetes) ühiskonnatüüpides polnud demokraatia selle sõna nüüdisaegses tähenduses ka ilmselt võimalik. Käesoleva peatüki probleemidevälja kuulub aga teistsugune küsimus, nimelt: kas interventsioon demokraatia kehtestamiseks on lubatav pluralistlikus paljukultuurilises maailmas?

Lubatavus ei tähenda kohustatust. Rootsi ei ole poliitiliselt kohustatud saatma sõjavägesid installeerimaks ja opereerimaks poliitilist süsteemi Iraagis, Iisraelis, Hispaanias, Saksamaal, Panamas või USA-s, isegi kui see oleks Rootsile jõukohane. Võidukad liitlasriigid sättisid pärast II maailmasõda (Lääne-)Saksamaal sisse demokraatia, aga Saksamaa riigina ja politeiana lakkas olemast 1945. a. mais. Jaapan kapituleerus tingimusteta ja politeia kui ühiku edasikestmine jäi esma-

joones USA otsustada. Need polnud interventsiooni juhtumid.

Ei ole võimalik ilma sõjata sättida üles demokraatiat elanikkonna seas, kes seda ei taha. Sõda on kuritegu. Demokraatia õigustusse kuulub ühiskondlik leping vähemalt vaikimisi sätestunud nõusoleku vormis. Iga demokraatia on liigi juhtum ja 'lepingu' puudumine konkreetset juhthumil muudab demokraatia installeerimise õigustamatuks. Interventsioon oleks sel juhul ristsõda. Ristsõdasid ei saa lubada.

Jack Snyder ja Karen Ballantyne (1996) tõendasid veenvalt, et mitteriiklikud inimõiguste kaitse organisatsioonid soodustasid massimõrva Ruandas. Nad võimaldasid legaalselt vihkamispropagandat, nõudes ja toetades sõnavabadust raadios. Tegid nad seda preindustrialses põllumajanduslikus riigis, milles eksisteerisid ammused teravad konfliktid elanikkonna kategooriate vahel ja valitsesid mitteläänelikud arusaamad võimust. Mujal võis ju toimuda globaliseerimine, aga Ruanda või Burundi elanikud saavad hakkama ilma Microsofti ja igasuguste tihedate sidemeteta suurte ärifirmade maailmaga. Demokraatia ja vabaduse sunduslik sissetoomine eeltööstuslikku maailma võib tekitada katastroofi.<sup>87</sup> Demokraatia peab kasvama koha peal. Interventsioon võib tagada, et mitme kandidaadiga valimised toimuvad ilma liigsete vägivaldsete kokkupõrgeteta, kuid ei muuda sügavalt juurdunud poliitilisi ja õiguslikke süsteeme ning kultuuri tervikuna (vrdl ka Kumar 1997, samuti *New York Times*'is: The Limits 1997). Thomas Pogge (1988) juhtis tähelepanu asjaolule, et kuigi pole mõistlik propageerida orjust, kolonialismi või autoritaarset korda, jäävad paljud valdkonnad väljaspoole pluralistliku rahvusvahelise süsteemi ühisväärtusi. Tema näideteks olid

<sup>87</sup> Snyderi-Ballantyne'i vabaduse kohta teostatud argumentatsiooni rakendatavus demokraatiale on viidatud autorite endi seisukoht (Snyder 1998).

poliitiliste parteide arv, tootmisvahendite omand ja kas esmajoones on tähtsad põhimised kodanikuvabadused või põhimised sotsiaalsed ja majanduslikud vabadused (Pogge 1988: 294).

## § 8. Rahvusvaheline valitsemine

Valitsustel on lubatav piirata inimeste vabadust selle vabaduse kaitseks. Volitatud isikud tohivad ilma omaniku loata siseneda kodudesse, võtta ära omandi, panna inimesi vangi. Vabades riikides ei tohi sellised toimingud olla meelevaldsed. Meelevaldne vägivalla kasutamine pole samane reeglitekohase vägivalla kasutamisega (kui mitte asuda anarhismi seisukohti pooldama). Reeglid ja institutsioonid lubavad kaitsta indiviide meelevaldse, mittelegitiimse vägivalla eest. Selleks luuaksegi seadusi ja valitsusi. Vaidluste lahendamiseks on kohtud ja viimaste otsused vabades riikides võivad leida, et mitte alam, mitte kodanik, vaid valitsus oli süüdi.

Maailmavalitsust ei ole. Puudub kohus mõistmaks õigust kaebuse üle ebaõiglase ja ebaseadusliku interventsiooni asjas. Puudub institutsioon, millel oleks jõudu sellise kohtu otsust ellu viia. Riigid kasutavad mõnikord humanitaarinterventsioonide ideed oma poliitikat varjava otsitud õigustusena. Interventsiooni seadustamiseks või tõkestamiseks peaks leiduma sobiv institutsioon (Hehir 1995), aga seda ei ole. Kunagine USA valitsuse teenistuses olnud isik, Miles Copeland, toetas eksplitsiitselt ideed, et interventsioon tõkestamiseks demokraatia sisseseadmist on kõigiti sobiv, kui kindlustab USA poliitikat toetava autoritaarse valitsuse säilumist tingimustes, mil demokraatlik valitsus võiks selle poliitika vastu olla (Copeland 1989: 178). Philip Darby (1987) näitas et



1940. aastate teisel poolel toetas USA natsionaliste siis, kui need olid antikommunistid, aga oli rahvusluse vastu, kui see osutus kommunistlikuks. Interventsioone universaalselt legitimeerivaid institutsioone pole. ÜRO legitimeerib vägivalda vaid enesekaitseks.

Interventsioonid lõhuvad rahvusvahelist süsteemi (Models-ki 1964). Nad muudavad mittelegitiimseks eraldiseisva riigi, asendamata seda millegi muu legitiimsega (Halpern 1964). Loomulikult peab interventsiooniõigus olema vastastikune, vältimaks kolonialismi. Kui USA-l on õigus interventsioonideks Iraanis, Iraagis või Jugoslaavias liberaalses mõttes vastu võetavate õigustuste alusel, siis Iraanil, Iraagil ja Jugoslaavial peab olema sama õigus interventsiooniks USA-s, kusjuures alustel, mida peavad õigeks serbia avalik arvamus või mis on vastuvõetavad islamis.

Lisaks lubatavusele peab interventsioon olema teostatav. Etnilise puhastuse peatamiseks vajalikud sõjaväed ja nende kohaletoimetamise vahendid peavad olema valmis enne iga-suguseid etnilisi puhastusi. David (1999) uuris rahu hoidmise probleeme konfliktsetes situatsioonides ja jõudis järeldusele, et liberaalsed programmid võivad olla nendes mitterakendatavad, sest üks pooltest võib tahta võitu rohkem kui rahu. Loone (1998b ja käesoleva raamatu 4. peatükk § 3) näitas, et me peame eeldama inimühiskondade kvalitatiivset erinevust, sealjuures ka mitteühilduvust ja ühismõõdutust. Barry R. Posen (1996) märkis, et humanitaarinterventsioonid massiliste põgenikevoolude ohjamiseks tähendavad tavaliselt sõda. Sõda on ka strateegia, taktika, logistika ja lihtsalt vägivald spetsiaalse riistvara kasutamisega.

Demokraatlik otsustamine interventsioone õigustavate situatsioonitüüpide legitiimsuse kohta peab toimuma enne, kui

jõutakse tegutsemisele üksikul juhtumil. Riigikaitse lubatavuse küsimustes eksisteerib tavaliselt tegelikele kaitsetoimigutele (erinevalt ettevalmistavatest) eelnev demokraatlik konsensus. Kui seda ei eksisteeri interventsioonide suhtes, siis jutud humanitaaraktsioonidest on vaid tühisõnutsemine.

Riigid ja suveräänsus säiluvad 21. sajandil tõenäoliselt veel mõnda aega. Raino Malnes (1994) väitis, et riigi suveräänsus on vabadust moodustav asjaolu. Kollektiivne otsustamine saab olla vaba niivõrd, kuivõrd puudub kõrgem võim, mis käsutab kollektiivi (kogukonda, rahvast). Malnes kasutas seda argumenti riigikaitse moraalseks õigustamiseks agressori vastu, kes tahab muuta riiki *B* oma kolooniaks. Malnese käsitlusest järeldub, et suveräänsuse kadumine on identne vabaduse kadumisega, välja arvatud juhul, kui poliitiline kogukond eksplitsiitselt ja vabalt otsustab loobuda mingist osast või kogu suveräänsusest.

Michael Walzer (1994) märkis, et inimkonna oluliseks ühisjooneks on partikularism. Sellisel juhul on hädaohtlikuks iga katse kõrvaldada natsionalismi või rahvuslust poliitilisest diskursusest, rääkimata selliste katsete määratusest läbikukkumisele. Ernest Gellneri teooria kohaselt on natsionalism paratamatu manus tööstusühiskonnale, mis vajab üleüldist kirja- ja arvutusoskust (Geller 1983, 1992b). Siit tuleneb ennustus natsionalismi eesseisvast tugevnemisest meie planeedi vähemarenenud piirkondades. Gellner, mingis mõttes analoogiliselt Walzerile, pidas kultuuride mitmekesisust inimkonnale hüveks (Gellner 1992a).

Suveräänsuskontseptsioon, nagu ka mõned natsionalismi liigid, sisaldab arukaid põhjendusi vältimaks tegusid, mille tulemuseks on sõjad. Kui kõik need ühilduvad või isegi toetavad genotsiidivastaseid riikide iseseisvuse üleskaalumise põhimõtteid, siis võivad need kindlasti olla mõistuspärase ja

mõistliku poliitilise mõtte osaks ning tugevdada hobbesilikule maailmale vastanduvat reeglitekohast rahvusvahelist korda.<sup>88</sup> Niisuguste tingimuste täitmisel abistab käsitletud kontseptsioone sisaldav diskursus konfliktiohjamist.

---

<sup>88</sup> Kratochwil (1989) rõhutas reeglite tähtsust rahvusvaheliste suhete teooria primitiivrealismi variandi kriitikas.

**Valdar Parve**

## **10. INFORMATIIV- PATERNALISM**

### **§ 1. Paternalism probleemina**

Meditsiinieetika professionaalide ja filosoofide poolt on ammu tuntud, sageli käsitletud ja viimastel kümnenditel negatiivseks väärtusmõisteks hinnatud *paternalismi* mõiste. Mõiste kasutamine negatsiooniväljendina ja sagedane paternalismipraktika taunimine rajaneb eeldusel, et paternalistliku suhte korral on tegemist dominantses ja subdominantses seisundis suhtepooltega ning dominantses seisundis suhtepool ahistab subdominantse suhtepoolle autonoomiat ja enesedeterminatsioonivajadust ning -õigust. Meditsiini praktikas on enamasti dominantseks kas arst patsiendi või arstiteadlane katseisiku suhtes, uuemal ajal aga ka bioetikakomisjon (kollektiivne isik) kas arsti(teadlase) või katseisikute suhtes. Kui-võrd paternalism on olnud üle kahe tuhande aasta domineeriv meditsiinieetiline suhtemall, on vähe lootust temast ühe-kahe inimpõlve vältel vabaneda. Rohkem väljavaateid pakub paternalismi malli mõningane muutmine informatiivse komponendi suurendamise ja käsu ning sunnikomponendi vähendamise teel. Nii muudetud mallina esitatakse alljärgnevalt informatiivpaternalismi.

Patsiendi ja arsti suhte üheks normiks Hippokratese vandest 20. sajandi keskpaigani on olnud arsti kohus sooritada

patsiendi suhtes paternalistlikke tegusid, kuna patsiendil on olnud kalduvus need teod vastu võtta, neid oodata ning nende peale loota. Arstiks õppimine on Hippokratese ajastust 20. sajandini sisaldanud endas keskse komponendina heade tegude loendi äraõppimist; õpitud heade tegude sooritamist on peetud kohustuslikuks heaks, neile vastandlike sooritamist halvaks. Arstipoolsete paternalistlike tegude suhtes tõrjuvat patsienti – juhul kui ta arstlikke tegusid tagasi lükates soovib surra, mitte aga paraneda! – on tavatsetud pidada kas halvaks või rumalaks.

Paternalismi mõiste põhitasandisse kuulub isikute, mitte aga institutsioonide omavaheline või isiku ja institutsiooni suhe. Sellise suhte meeleliselt ettekujutatavaks prototüübiks on järgmised tegevussuhted:

1. Isa (või ka ema) süstib haigele lapsele antibiootikumi või ta viib ja jätab lapse haiglasse, kusjuures laps võib
  - kas
  - a) tõrkuda vastu ja nutta
  - või
  - b) leppida selle kui hädavajalikuga.
2. Isa (või ka ema) ei luba lapsele maiust või ta ei luba last kodunt välja, kusjuures laps võib keelu peale
  - a) tõrkuda ja nutta
  - või
  - b) saada keelu ajendist aru ja sellega kui paratamatusena mõistlikult leppida.

Ükskõik millist konkreetset malli (**1a**, **1b**, **2a** või **2b**) isik ka paternalismi mõiste põhitasandina ei rakendaks, on kõik neli rohkemal või vähemal määral *mitteinformatiivse* paternalismi mallid. Subdominantsel suhtepoolel ei ole muud õigust kui nõustuda ja alistuda. Eeldan aga, et võimalik on ka



teistsugune – nn “hea” – paternalismi mall. Kasutan eeldatava hea paternalismi nimetamiseks Nina Nikku terminit *informatiivpaternalism* (Nikku 1996).

Arsti ja patsiendi suhteis on sageli vaja tegutseda ajanapuse tingimustes. See vajadus on ühtlaselt sage põlvkonnast põlvkonda ja õigustab mitte üksnes informatiivse paternalismi vormide, vaid kohati ka mitteinformatiivse paternalismi praktilist rakendamist. Seetõttu on informatiivpaternalismi juurutamine objektiivseks vajaduseks, aitab korrastada patsiendi ja arsti või vastavalt katsealuse ja arstiteadlase suhteid. Sellest otseselt tulenevaks ülesandeks on omakorda diskursusliku muutuse teostamine, sildavate mõistete manustamine erialasse sõnavarra.

Ammu tuntud institutsioonide ‘arstiteadus’, ‘ravimeditisiin’ ja ‘tervishoid’ kõrval või nende sees on kujunenud välja terve rida enam või vähem autonoomselt toimivaid institutsioone ning nende üksusi. Üks sääraseid kümnekond aastat tagasi välja kujunenud otsustusõiguslikke struktuure, mis töötab paternalismi malli järgi, on **biomeditisiiniliste inimuuringute eetika komisjon**.

Iga konkreetne bioetikakomisjon on biomeditisiiniliste inimuuringute eetika komisjonide ja komiteede liigi esindaja, mis on kutsutud ellu biomeditisiinilisi inimuuringuid sooritava institutsiooni juures. Tema mõtteks on sarnastada selles institutsioonis või asutuses biomeditisiinilistele uuringutele esitatavad nõuded teiste umbes samasuguste institutsioonide ja asutuste poolt umbes samasugustele uuringutele esitatavate nõuetega, normatiivseks aluseks “Inimõiguste Ja Biomeditsiini Konventsioon” (*Convention on Human Rights and Biomedicine*).

Antud komisjon kui institutsioon simuleerib oma käitumise teiste institutsioonide, uurijarühmade, uurimisprogrammide, ravi- ja teadusasutuste, arstiteadlaste, meditsiini-personali, patsientide ja katsealuste suhtes arsti ja patsiendi

suhte mitmeid tunnusjooni. Komisjon on oma otsuseid tehes ligikaudu samal moel dominantses seisundis kui arst, kes hädavajaduse sunnil peab sooritama uurimis- ja ravitoiminguid sellise patsiendi suhtes, kellel ei ole mingil põhjusel võimalik anda oma isiklikku teadlikku nõusolekut.

Biomeditsiiniliste inimuuringute eetika komisjoni esmane funktsioon on olla kollektiivne ekspert. Selliste komisjonide peamine ja arvult kõige sagedasem ekspertiisiliik on arstiteadusliku inimuuringu kõlblikkuse hindamine. Ekspertiisi käigus vastab komisjon oma meditsiinierialasest teadmises ja kõlbelise käitumise ning arstieetika üldiselt tunnustatud põhimõtetest lähtudes, kas uuringuplaanis kavandatud tegusid tohib või ei tohi uuringuplaanis kavandatud inimrühma suhtes toime panna.

Eetilise ekspertiisi järeldmid on kas lubavad või keelavad: 1) teadusliku uurimise finantseerimise fond kas tohib või ei tohi kavandavat uuringut (st uuringuloa taotlejat) rahastada või 2) kasumit taotleva finantseerija<sup>89</sup> poolt rahastatav uurimisrühm kas tohib kavandatud uuringu antud komisjoni "haldusalas"<sup>90</sup> läbi viia või ei tohi. Kummalgi juhul langetab komisjon otsuseid, millel on otsene või vahendatud mõju indiviididele ja indiviidide rühmadele ning ka institutsioonide püsimisele või muutumisele. Indiviid või rühm võib selle otsuse tagajärjel kas saada või mitte saada röntgenkiiritust. Indiviid või rühm võib selle tagajärjel kas tasuta saada uut ja tõhusat vaktsiini ning mitte põdeda tõbe  $x$  (või vastavalt saada uudset vaktsiini tasuta, kuid kaasnevalt omandada allergiline tõbi  $z$ ) või mitte saada tasuta vaktsiini ning haigestuda tõppe  $x$  (või vastavalt mitte saada tasuta vaktsiini ja mitte haigestuda allergilisse tõppe  $z$ ). Institutsioonid on sunnitud muutma oma plaane ja oma käitumist. Instituut või laboratoorium, mille

<sup>89</sup> Enamasti on selleks ravimitootja firma.

<sup>90</sup> Tartu Ülikooli komisjoni haldusalaks on Eesti.

uurimisprogrammi inimuuringute eetika komisjon tagasi lükkab, jääb töö ning rahata ja on sunnitud oma tegevuse ümber korraldama või lõpetama. Bioeetilisi ekspertotsuseid tehes mõjutab komisjon paljude inimeste tulevikuplaane, sissetulekut või kehalist heaolu eituslikult keelavalt ning ütleb paljudele inimestele kaudselt ning ilma nende nõusolekut küsimata ette, mis on nende jaoks hea ja mis mitte.

Komisjon käitub paternalismi, täpsemalt **mitteinformatiivse** paternalismi malli järgi. Samal ajal komisjon teab, et moodsas meditsiini-, filosoofia- ja eetikakirjanduses domineerib utilitaarlik käsitlus, mille kohaselt on soovitud üksnes informatiivse paternalismi mall.

See, mis sunnib komisjoni otsustama ja mis tüürib otsustamise protsessi, on peamiselt nende õiguslike järelduste kaalumine, mis ühe või teise otsusega kaasneksid. Komisjon aitab edasi või lükkab tagasi uuringuõigust taotleja huvi ja aitab rahuldada või takistab rahuldumast tema vajadusi. Komisjon toimib umbes samal viisil, kui kliinilise uurija patsient (kelles kliiniline uurija püüab äratada huvi olla katseisik ja saada patsiendilt selleks teadlik nõusolek).

Inimuuringute eetika komisjoni tööst osa võtja märkab vaevata tendentsi rajada sellise komisjoni töö järjest suuremale õiguslikule reguleeritavusele ja ohjatavusele, tuginedes mitut liiki normatiivaktidele. Komisjoni vilunud liikmeil kujuneb välja käitumismall ja otsustamismall, mida iseloomustataks teistsugustes tingimustes kui enesetsensuuri. Komisjoniliikmest otsustaja korrastab oma käitumist ja oma otsustusvõimet, tuginedes millelegi kindlale. See kindel on kirjutatud õigusnorm, kodukorrapunkti või eetikakoodeksi paragrahv.

## § 2. Paternalismi definitsioonid

Paternalismi tavatsetakse käsitleda väärtusmõistena. Tava-keelekasutuse ja paternalismialaste artiklite hulga ning nende sisu suunithuse alusel kuuluvad sõnad 'paternalism' ja 'paternalist' mõõdukalt negatiivsete väärtusmõistete sekka. Paternalistlik käitumine kärbib subdominantse isiku autonoomiat ja enesedeterminatsioonivõimalusi, mis on mõisted läänemaa-ilmas positiivselt väärtustatava nähtuse märkimiseks.

Paternalismi defineerimine, nagu enamikku sotsiaalseid nähtusi märkivate mõistete defineerimine, on seotud eesmärgiga, mida püütakse saavutada, või asjaoludega, mis sunnivad mõistet defineerima. Me ei peaks imestama, et autor, kes käsitab paternalismi implitsiitselt negatiivse väärtusmõistena, püüab jätta teadvusetute isikute või imikute suhtes sooritatavad teod välja paternalismi definitsiooniga hõlmatud tegude nimistust. Kuna teistsuguseid kui paternalistlikke tegusid teadvuseta isiku, imiku või loote suhtes sooritada võimalik ei olegi,<sup>91</sup> on iga tegu nende suhtes paternalismi negatiivsest definitsioonist tulenevalt halb tegu. Mõne teistsuguse definitsiooni järgi oleksid vaatluse alt välja jäetud head teod selgesti paternalistlikud, ent tees, et paternalism on sundiv, ahistav ja eetiliselt halb käitumisviis, ei leiaks enam vastuvaidlematut kinnitust. Lihtne on ambivalentse väärtusega teod definitsiooni haardeulatusest välja jätta, mööndes, et definitsiooni pragmaatiline roll määrab ära temaga hõlmatud kriteeriumide valimi. Sellise pelgliku loogika järgi toimides saadakse ent tulemuseks unifunktsionaalne definitsioon. Igaks teiseks otstarbeks oleks sel juhul vaja moodustada uus ja teistsugune definitsioon.

<sup>91</sup> Lapsevanema või väikelapse või raudusnõdrameelse isiku õigusliku esindaja informeerimine sihitletud isiku kasust ja kahjust paternalistliku teo läbi ei vähenda teo paternalistlikkust teoga sihitletud isiku suhtes.

Teine põhjus teadvuseta isikule ja ka imikule suunatud tegude paternalismi definitsiooniga hõlmata hulgast välja-jätmiseks on selles, et need teod ei ole aines, mille vastu paternalismi defineerija kui eetilise analüüsi harrastaja huvi tunneks. Paternalismi käsitamisel aprioorselt negatiivse väärtusmõistena, on mugavam, kui definitsioon hõlmab kitsa ja selgepiirilise valdkonna ja kui ta sisaldub selgeid sundusele viitavaid tunnuseid.

Mõned paternalismi määratlused on enam tsiteeritavad kui teised nende autori erilise seisundi tõttu kas filosoofias, poliitikas või teaduses. Võtkem näiteks G. Dworkini määratluse<sup>92</sup>, kes kirjutab (Dworkin 1971: 108):

Paternalismi all mõistan üldjoontes isiku tegutsemisvabaduse sellist katkestamist, mida erandlikult õigustatakse põhjustega, mis osundavad sunnitava või kohustatava isiku heakäekäigule, heaolule, õnnele, vajadustele, huvidele ja väärtustele.

Esmapilgul tundub, et G. Dworkini määratlus võimaldab definitsiooniga hõlmata ainult selle määratluse järgi õigustatud teod. Leidub aga tegusid, mis on suunatud isikule tege-maks talle head, ent mis samal ajal ei ole ei definitsiooni ega väärtusmõistete pragmaatika järgi üldsegi head teod või ei ole eetiliselt piisavalt head teod. Näiteks võiks olla laste kasvata-mine vitsahirmuga.

G. Dworkini definitsiooni tuuma saaks eesti keeles sõnas-tada järgmiselt:

paternalistlik tegu on viitega teo adressaadi või ret-sipiendi heaolule ja/või õnnele õigustatav tegu.

---

<sup>92</sup> G. Dworkini definitsioonis on eetiline dimensioon esitatud positiivsete väärtusmõistete kaasahaaramise teel ning selle taotlus erineb käesolevas peatükis kaitstavaks valitud väärtusneutraalse paternalismikäsitluse taotlusest!



J. Kleinigi poolt antud määratlus, mis kasutab väljendit 'kavatsetavasti õigustatud' (*'intended to be justified'*) on kindlasti täpsem kui Gerald Dworkini sõnastatud määratluses 'õigustatud' (*'justified'*). See kõlaks umbes nii (Kleinig 1983: 8):

paternalistlik tegu on viitega teo adressaadi heaolule ja/või õnnele loodetavasti või kavatsetavasti õigustav tegu.

R. Murphy järgi (Murphy 1974: 65):

paternalism on inimestele surve avaldamine selleks, mis arvatakse olevat nende jaoks hea.

Bioetikakomisjonidele iseloomulikule paternalismile vaimit lähedase paternalismimõiste esitas J. Feinberg (ehkki kohtukaasusi, mitte bioetikakomisjonis arutatavaid kaasusi malliks võttes!) (Feinberg 1973: 45):

...vabadust piirav printsiip, mida nimetatakse legaalseks paternalismiks, õigustab riikliku surve avaldamist kaitsmaks indiviide nende endi päritolu ennastkahjustavate tegude eest või, äärmuslikul juhul, juhtida neid, ükskõik kas nad seda soovivad või ei, nendeomase heaolu poole.

'Nendeomane heaolu' Feinbergi käsitluses on seda liiki heaolu, mis sünnib liigitamisakti tagajärjel. Teatava heaolu liigitamist patsiendiomaseks (või, näiteks, riigivõimu või kohutuvõimu poolt karistusalluseomaseks) ei soorita primaarselt mitte see isik, kelle vastu paternalistlikku survet avaldatakse, vaid mõni teine.

Ülaltoodud määratlustega jääb liigitamata hulk tegusid, mis üldjuhul taksonomeeritakse paternalistlikena, ent mis ei sisalda vähimagi surve avaldamist, sunnist rääkimata, ning mille liigitamine vastutahtmist tegude hulka ei ole õige. Näiteks, kui ma olen arstina jätnud patsiendi informeerimata minu arvates õigest prognoosist ning tema ise seda minu käest küsinud ei ole, siis ma ei ole avaldanud patsiendile vähimatki

survet ega ka suunanud teda ta autonoomiat kärpides tegusid sooritama. Ometi olen käitunud tema suhtes paternalistlikult.

Definitsioone ja hinnangut nõudvaid kaasusi kõrvutades tõdeme, et definitsioonid jäävad tegelikult kitsaks, et hõlmata kõiki võimalikke kaasusi täies mahus. Ent kui me definitsiooni laiendaksime, siis me sattuksime olukorda, kus definitsioon just oma laiuse tõttu on kaasusele hinnangu andmiseks kõlbmatu ning eetilise otsuse teoreetilise alusena kasutu.

Nii käsitlevad C. M. Culver ja B. Gert (1982: 130) liiga kitsana G. Dworkini definitsiooni ning esitavad selle laiendamiseks avarama definitsiooni:

*A* tegutseb *S* suhtes paternalistlikult siis ja üksnes siis, kui (*A* käitumine avaldab selgesti, et *A* on kindel, et):

1) *A* tegu teeb *S*-le head; 2) *A* teos sisaldub viitega *S*-le mõne moraalinormi eiramine; 3) *A* tegu ei ole saanud *S* nõusolekut ei minevikus, praegu ega vahetult teo toimepanemise järel; 4) *S* on võimeline sellist nõusolekut andma<sup>93</sup>.

Täpsustus ei päästa kitsikusest, sest definitsiooniga hõlmatute seast välja jäävad veel sündimata, kuid sündimise korral mõtteka elu võimelised lapsed, imikud ja väikelapsed; teadvu-seta, ent elus inimesed; idioodid, vanadusnõdrameelsed ning paljudel psüühilistel või somaatilistel põhjustel järjepideva mõtlemise ning otsustamise võimeta isikud. Õiguslikult teo-võimetute isikute rühmgi on omaette piiripealseks rühmaks.

### § 3. Paternalismi "heana" defineerimise katsed

"Hea" paternalismi otsingul määratles Heta Häyry *maheda paternalismi*<sup>94</sup> mõiste (Häyry 1990):

<sup>93</sup> Jutt on sellisest moraalieeskirjast, mis tunnistab ja käsitleb kõnealuse isiku enesedetermineerimise õigust.

<sup>94</sup> Ingl *soft paternalism*.

Hoolitseva ohjamise käigus tehakse hulk tegusid, mis peaaegu kunagi ei küüni üle sellise pealesurumisläve, et oleks vaja selle käitumise lubatavust eriliselt õigustada.

Häyry katse tugineb N. Fotioni ja D. VanDeVeeri eelnevatele töödele. N. Fotion kirjutas kümme aastat varem, et mahedat paternalismi on vaja nende eest kaitsta, kes iga paternalismi samastavad *sunnipaternalismiga*<sup>95</sup> (Fotion 1979: 191). D. VanDeVeer tegi katse konstrueerida väärtusneutraalne, analüütiline, loodusteaduslikku mõttemalli rahuldav paternalismi definitsioon, mille peamised momendid oleksid alljärgnevad (VanDeVeer 1986: 22):

Sooritades mõnele isiku (retsipiendi) *R* kasuks või vastu mingi teo või jättes selle teo sooritamata, on teo sooritaja *A* sooritanud paternalistliku käitumisakti üksnes sel juhul, kui

- *A* on sooritanud selle teo või jätnud teo sooritamata kaalutletult, mitte aga toiminud juhuslikult või kogemata;
- *A* on kindel, et tema tegu või tegematajätmine on sel ajal kui ta seda tegu teeb või tegemata jätab vastu selle isiku *R* tegelikku eelistust, soovi või soodumust, kelle kasuks või vastu *A* selle sooritab;
- *A* sooritab või jätab antud teo sooritamata kas esmase või ainsa sihiga parendada selle isiku *R* heaolu, kellele *A* tegu on suunatud (tehes head, mida tegija arvates *R* ei saaks ilma tema (*A*) teo sooritamisetä või vastavalt tegematajätmiseta) või hoida ära selle isiku *R* kahjustamist, kellele *A* tegu on suunatud (hoida ära kahju, mis *A* arvates

---

<sup>95</sup> Ingl *coercive paternalism*.

tabaks tema teo retsipienti R teo või vastavalt tegematajätmise tagajärjel.

N. Nikku järgi (1997: 43) peaks paternalismi mitteväärtusmõisteline definitsioon eeldatavasti rahuldama järgmisi tingimusi:

1. Definitsioon hoiab alles paternalismi paradigmaatilise mõiste
2. Väärtusvaba definitsioon hõlmab kogu selle olulise mõistevälja, mida tavakeeli mõtleja seostab paternalismiga. Seega hõlmab ta järgnevate mõistepiiritleste vahemikku jääva ala: "lapsevanema käitumine oma lapse suhtes" ... "täiskasvanu suhtes tema teadliku nõusolekuta toime pandav tegu, millega tema olnuks nõus, kui temalt oleks või olnuks võimalik küsida nõusolek" ... "täiskasvanu suhtes vastu tema tahtmist toime pandav tegu".
3. Definitsioon sisaldab deskriptiivseid mõisteid ning väldib nii moraalsel väärtustamisel kui ka õiguslikul ning esteetilisel väärtustamisel põhinevaid hinnanguid ja nende hinnangute edastamiseks tarvitata vaid väärtusmõisteid.
4. Ockhamlikult lihtne definitsioon on eelistatavam kui mitut printsiipi aluseks võttev definitsioon.<sup>96</sup>

Teooria poolt puhastamata ning kontsentreerimata tava-keeles, meditsiinikeeles ning õiguskeeles töötamisel on N. Nikku esitatud tingimused tähtsad, kuivõrd teoreetiliselt end mitte reflekteerivates valdkondades liigitatakse suur hulk erinevaid tegusid paternalistlikeks tunnuste järgi, mis ei ole hinnangust hinnangusse ühtlikud. Ent kui mõni definitsioon

---

<sup>96</sup> Nt eetilise hinnangu võrgustiku lisandamisel definitsioonile kaotab see oma lihtsuse.

sisaldab hinnangut eeldavat mõistet, siis on see hinnang muu hulgas ka tõkkeks hinnanguga kokkusobimatute tegude hõlmamisel hinnanguga sobivatega ühte tegude klassi. Seega oleks õige vaadelda ülalesitatud tingimusi kui juhtnööre, sest tegeliku teo hinnang võib tuntavalt erineda hinnangust, mis antakse teoreetilisele objektile '*moraalne tegu*'. Teoreetilist objekti '*moraalne tegu*' hinnates opereeritakse teatava põhitasandimõistega. See võib olla nii abstraktsioon tegelikest tegudest kui ka konstruktsioon antud tingimuste (tunnuste) aluselt. N. Nikku annab tingimused (tunnused), mille aluselt säärast konstruktsiooni sooritada.

#### **§ 4. Väärtusprintsiibid, väärtusmõisted ja paternalismi mõiste mitmekülgsus**

Väärtusvaba paternalismi defineerimise ülesande seadmine iseenesest ja võimalike definitsioonide kaalumine aga ei ütle midagi selle kohta, mille pärast on mõttekas tegelda traditsiooniliselt väärtuskoormust kandva mõiste väärtusneutraalse määratlemisega, püüeldes viia ta sellistesse piiridesse, et ta vastaks teaduslikkuse mallile. Et sellele küsimusele ei ole lühikest vastust, on vastamisel mõttekas pöörduda probleemi sotsiaalsühholoogilise lätte juurde, milleks on keele ja kõne roll.

Keele ja kõne iseloomust tulenevalt on osa oskussõnarolli täitvaid sõnu väärtusmõistelised ning kui selliseid sõnu kasutatakse definitsiooni moodustamisel, siis vaevalt õnnestub tunnetuslikult neutraalne definitsioon, nagu see ei õnnestu sellises tavakeelepruugis, milles segaverelise inimese kohta tarvitatakse sõna '*värd*', sest et zooloogias neutraalne oskusõna *värd* (värdjas, värdjalik) on inimese kohta kasutatuna äärmiselt negatiivne väärtusmõiste. Temast ei saa mitte kuidagi eemaldada tugevat paradigmaatilist mõju, mida mõiste



rakendamisel avaldab tema põhitasand (mis võib olla erinevate keskkonnamõjustustega inimeste puhul äärmiselt erinev). Paternalismgi on teatavast ajajärgust alates üldjoontes negatiivset väärtushinnangut kandev mõiste, sest ta on vähemalt eetika- ja ajakirjanduse poolt levitatavas ettekujutuses seotud sunniga. Mõisted 'sund', 'sundus', 'sundimine' on paaril viimasel kümnendil Euroopas ja Põhja-Ameerikas negatiivsete väärtusmõistete eksemplarid.

N. Nikku välja pakutud uuenduseks on katse kujundada paternalistliku teo definitsioon väärtuskoormusega mõisteist hoidudes (Nikku 1997: 44):

Paternalistlik tegu = P(aternalist) sooritab R(etsi-  
piendile) suunatud teo, kavatsedes teha R(etsi-  
piendile) head, ent seda ilma R(etsi-  
piendi) teadliku nõus-  
olekuta.

Definitsioon kõneleb heast teost, ent kasutamata termineid, mis implitsiitselt sisaldaksid headuse mõistet. Paternalismist saab N. Nikku käsituses pigem tehniline termin. Sellise mõiste juurutamiseks on aga kõigepealt vaja vabastada levinud paternalismimõiste talle peale surutud ühekülgsusest.

Sooritamaks paternalismi mõiste ühekülgsusest vabastamise katset, püüan käesolevas töös õigustada sellist paternalismikäsitlust, mille järgi paternalistlike tegude definitsiooni eset ei piirata isiku suhtes toime pandud nn halbade tegudega ning ei jäeta välja nn häid. Paternalismiks teevad head toimingud mitmesugused asjaolud: isikult (või institutsiooni esindavalt või kehastavalt isikult) ei ole nõusolekut saadud, nõusolek ei ole informeeritud nõusolek, isik ei ole informeeritud nõusoleku andmiseks võimeline, tegu ei ole suunatud sellele isikule, kellele kavatsetakse teha head, institutsioon ei tohi küsida selle isiku nõusolekut, kellele kavatsetakse teha head või kelle kahjustamist kavatsetakse ära hoida jne.

Paternalistlikke 'häid tegusid' formaalselt liigitades võib isikule suunatud tegu olla kavatsetud tegemaks head või kurja. Liigitan heana kavatsetud teod selle järgi, kellele kavatsetakse head:

1. Mõni paternalistlik tegu on kavatsetud tegemaks head sellele isikule, kellele tegu on sihitletud.

Isa võib süstida oma nutvale ja vastupuiklevale lapsele penitsilliini (et ravida last mädanikust).

2. Mõni paternalistlik tegu võib olla kavatsetud tegemaks head mitte sellele isikule, kelle vastu tegu toime pannakse, vaid kellelegi kolmandale.

Kui nakkavat suguhaigust põdejale tehakse seadust osutades ettekirjutus, kuidas tema edaspidi tohib ning kuidas ta ei tohi oma suguelu harrastada, siis pannakse sellega toime paternalistlik tegu, tegemaks head kellelegi kolmandale. Selle näite puhul seisneb paternalistlik tegu temaga sihitletud isiku vabast tahtest johtuvate ajalt pärastpoolsemate tegude võimaliku diapasooni kitsendamises seaduse autoriteedi toel, tegemaks head mõnele muule sihitlemata isikule, kes võib paternalistliku teo toimepanemise hetkel olla teadmata.

3. Mõni tegu võib olla kavatsetud tegemaks head ühteaegu nii sellele isikule, kellele tegu vahetult sihitletakse, kui ka mõnele teisele ja/või kolmandale isikule.

Tubakaaktsiisimaksu kehtestamisega või suitsetamise pagutise keelustamisega või suitsetaja mõjutamisega kuni tema trahvimiseni välja tehakse paternalistlik tegu. See tegu on kavatsetud tegemaks head nii suitsetajale, kelle vastu tegu otsest toime pannakse, kui ka suitsetaja juures viibima sunnitud mittesuitsetajale, säästmaks viimast oletatavasti tekkida võivatest tõbedest.

Kui tegu on tehtud, lähtunult üksnes ajendist teha head teisele isikule ja (või) kolmandale isikule, siis see paternalism on *teoreetiliselt puhas*. Tegu tegemaks head ühele isikule vältimaks teise isiku kahjustamist<sup>97</sup>, seega tegutsemine, mille puhul teha head teo vahetule retsiipiendile on vaid üks teo motiivide hulgast, on kahtlemata *segapaternalism*<sup>98</sup>.

Kui tegu sooritatakse tegemaks head kellegi teisele kui sellele, kelle vastu tegu toime pannakse, leiab rakendamist *kahjustamise vältimise printsiip*. See printsiip ('kõigepealt mitte kahjustada'<sup>99</sup>) kas kohustab või õigustab isiku vabaduste kitsendamist hoidmaks ära kahjustusi, mis võivad kõnealuse kitsenduse rakendamiseta sündida kellelegi teisele kui sellele, kelle vastu vabadust kitsendav tegu toime pannakse. Kui tegu pannakse toime tegemaks head nii sellele isikule, kelle vastu tegu toime pannakse, kui ka mõnele teisele isikule, ongi tegemist *segapaternalismiga*.

Tegelike paternalistide seas on palju selliseid, kes panevad kellegi suhtes toime paternalistlikke tegusid lootusega suurendada selle isiku heaolu, olemata seejuures piisavalt kindlad, kas teo adressaadi heaolu suureneb sel määral, mis õigustaks adressaadi nõusolekuta tehtava hea teo. Endale silmust kaela siduvat enesetapjat nähes tegutseb paternalistina see, kes toimib järgmise mõtte ajal: "Ehkki selle isiku ellu sekkumine ei ole minu asi, ei saa ma rahulikult pealt vaadata, kuidas ta paneb enda vastu toime teo, mis iga teise vastu toime panduna oleks kindlasti kuritegu, mistõttu nii mulle kui talle oleks parem, kui ta seda tegu ei teeks"<sup>100</sup>. Kas paternalist

<sup>97</sup> Tubakatoodete aktsiisimaksustamine on segapaternalistlik tegu, milles sisaldub hulk muid motiive, kui vaid sundida suitsetajat vähem suitsetama ning säästa tema tervist.

<sup>98</sup> Ingl *impure paternalism*.

<sup>99</sup> Lad *primum non nocere*.

<sup>100</sup> Tegelikult sisaldub vaadeldavas juhtumises kaks paternalistlikku akti, mis

õigustab oma sekkumist teise enesetappu ning selle katkestamist sellega, et enesetapja teeks oma teoga kurja jumaliku ettehoolde vastu või oma sugulastest ning tuttavatest koosneva sootsiumi vastu või iseenda vastu (näiteks tehes sellega võimatuks oma inimsooliini jätkumise) – see on vaid väga nõrgalt seoses paternalismiteooriaga.

Paternalismi vaatlemisel, nagu ülalpool märgitud, on võimalikud järgmised viisid:

vaadelda paternalismi kui eetilist teooriat kas positiivsena või neutraalsena või *per se* ükskõiksena nii hea kui kurja suhtes;

vaadelda paternalismi eetilist teooriat kui *per se* ükskõikset nii hea kui kurja suhtes ja käsitleda kas positiivse või negatiivse või neutraalsena üksnes konkreetseid paternalistlikke käitumisakte, ning neidki kaasuste analüüsi käigus.

Teisel juhul asetaks paternalistliku teo võimalik hukkamõist või vastavalt õigustamine antud teo (ning käitumismalli) selle situatsioonilise kaasuse funktsioonide hulka, mis oli teo vallandajaks. Sel juhul oleks paternalistlik tegu hinnatav ning õigustatav samal skaalal kui vallandajaolukorra või vallandajateo järelmid. Enesetapu näite puhul võiksid neiks järelmeiks olla: 1) üritaja surm, kui enesetapp õnnestub; 2) üritaja vigasus, kui enesetapp ei õnnestu; 3) enesetapja sõprade ja tuttavate kannatused, kui enesetapp õnnestub; 4) enesetapja lähedaste inimeste jätkuv ebameeldivus ning pettumus, kui enesetapp ei õnnestu jne.

Näib olevat silmanähtav, et ilma kaasuse konkreetse masiivse uuringuta kindlasti ei saa ma teada, kas 1) enesetapu õnnestumine õnnestas enesetapjat ja tema lähemat sootsiumi

---

on vastu isiku tahtmist: koos suitsiidi katkestamisega viiakse patsient haiglasse ja tihti vastutahtmist; teiseks hakatakse suitsiidipatsienti otse kohe vastutahtmist ravima.

või see 2) ebaõnnestas enesetapjat ja ta lähemat sootsiumi. Või 3) enesetapja oma ebaõnnestunud enesetapuga ebaõnnestas oma lähemat sootsiumi või 4) õnnestas see enesetapja lähemat sootsiumi. Arusaadavatel põhjustel jääb verifitseerimatuks õnnestunud enesetapu enesetapjat ennast õnnestav või vastavalt ebaõnnestav toime. Paternalistliku teo õigustatus või ebaõigustatus on asi, mida ei ole õige tuletada paternalismi definitsioonist, kui paternalismi definitsioon hõlmab suure hulga erinevate olukordade suhtes toime pandavaid tegusid.

## § 5. Külgnev mõistestik

Paternalismiga külgnevasse mõistevälja kuulub rida väljendeid. *Heastamine* tähendab tehtud kahju taas heaks tegemist teisiti või peaasjalikult teisiti kui üksnes rahaliselt-asiselt. *Hüvitamine* on tehtud kahju taas heaks tegemine asiselt, kas raha või vara andmise teel. *Hüvestamise* sisu väljendaks sama täpselt ka keelemaitseliselt ebaesteetiline *heaolustamine*. Hüvestamine on kasu toomine, hüve loomine, headtegemine, heaolukasvatamine.

*Ohjamise* teel võibolla katkestatakse retsiipiendi autokefaalne või autonoomne tegevus, saavutades sellega, et retsiipient alustab paternalisti poolt soovitatavat tegevust. On võimalik, et sellega ahistatakse retsiipiendi enesemääratlusõigust, sest retsiipienti võidakse tüürida või kallutatada tegutsema või kannatama suunas, mida ta autonoomse enesedeterminatsiooni korral oma tegevussuunaks ei valiks.

Hüvestamise puhul on reeglipärane, et paternalist tegutseb suunas, mida retsiipient eelistaks ka ilma paternalistipoolse sekkumiseta. Ent ohjamine ja hüvestamine võivad ka seguneda või ühtida, näiteks juhul, kui viletsas seisundis ja tahtenõrk patsient pannakse paremini sööma ning harjutusi tegema, mis



on tüüpiline *hüvestusedenduse* ja *kahjustuspao* juhtum. Inimesi kallutatakse, suunatakse, tüüritakse, tõmmatakse suunas, mida nad ei ole ise valinud.

Hüvestamine on paternalistliku teo liigitunnuseid. N. Nikku järgi võib paternalist hüvestamise puhul suhtuda retsiipienti järgmiselt (1997: 52):

1. *P*(aternalist) usub, et *R*(etsipiendi) ettekujutus sellest, mis on hüvestav, on sarnane *P* ettekujutusega.
2. *P* ei ole *R* ettekujutusega tuttav.
3. *P* usub, et *R* ettekujutus sellest, mis on hüvestav, ei ole *P* ettekujutuse sarnane.

Oletatavasti on teadliku nõusoleku alusel retsiipientidele suunatud sooritatud tegude seas hüvestavamaid tegusid rohkem kui ilma teadliku nõusolekuta sooritatud paternalistlike tegude seas, sest et indiviidi enesedeterminatsioonivõimet on suuremal määral rakendatud ja antud retsiipientidele avaramaid võimalusi rahuloluks. Printsiibid, mida sel puhul järgitakse, on *kahjustustõkestusprintsii*<sup>101</sup> ning teise inimese *enese-määratlusõiguse respektseerimise printsii*. Avaramalt käsitledes lähtutakse Rooma õiguse printsiipest: **inimesele tema enda vabal tahtel tehtu ei saa tuua kaasa ebaõiglust**<sup>102</sup>.

## § 6. Vajadused

Vajaduste kirjeldamisega on professionaalide ringis jõutud sedavõrd selgusele, et inimese põhivajaduste üle vaieldakse veel ainult üksikasjus, kuna üldjoontes ollakse enam-vähem üks (mida kinnitab 1998. aasta Nobeli majanduspreemia

<sup>101</sup> *Lad non nocere, ingl the prevention of harm principle.*

<sup>102</sup> *Lad volenti non fit injuria.*

omistamine inimvajaduste uurijale A. Senile). Inimese põhivajaduste loendi tundmine ja selle aktsepteerimine on praegusajal sotsiaalse ja poliitilise kultuuri osa. Pärast 1998. aastat võib vajaduste rahuldamise eetilist ja majanduslikku nõuet kõhkluseta käsitada kui ühiskonnateoreetilise arutluse eelduseks olevat tõika.

Doyali ja Gough (1991: 157-158) järgi on põhivajaduste loend üldjoontes järgmine:

- ♦ toit ja joogivesi,
- ♦ hädavajalik eluase,
- ♦ mittekahjustav elu- ja töökeskkond,
- ♦ hädavajalik arstiabi,
- ♦ rahuldavalt tagatud ja julgestatud lapsepõlv,
- ♦ füüsiline julgeolek,
- ♦ rahuldavad esmased ja lähisuhted,
- ♦ baasharidus,
- ♦ rahuldavamajanduslik kindlustunne,
- ♦ tervislikult juhitud viljastumine, sünnitamine ja lapsehooldus.

Sestpeale, kui põhivajadused on rahuldatud tasemel, millest madalam tekitaks kahtlusi, kas nad üldse ongi rahuldatud, nihkub vajaduste käsitlemise raskuspunkt sotsiaalsetest suhetest osavõtmise võimalusele. Kui isiku võimalus sootsumi elust osa võtta on ahas või on isik selles ahistatud – kas haiguse tagajärjel või mõnel sotsiaalsel põhjusel – siis on ta objektiivselt vajaduseks suurendada enesedeterminatsiooni võimet ja autonoomsust.

Enesedeterminatsiooniõigus ja enesedeterminatsioonivõimalus – viimane ongi see vajadus, mille rahuldamist taotledes patsient siseneb patsiendi ja arsti suhtesse – on ligikaudu seesama kui võimalus võtta osa ühiskonnasuhetest. Nüüdisühiskonnas on elatisvahendite hankimine ning enese ettevalmista-

mine elatisvahendite hankimiseks, nagu ka (utilitaarlikus mõttes) heaolu, õnne ja naudingut<sup>103</sup> saavutamine sotsiaalne toimimine, mida ühiskonnasuhetest osa võtmata sooritada ei saa.

Patsiendi ja arsti suhtesse siseneb patsient toimumisvõimevajakajal. Tal ei piisa kas keha- või hingejõudu enesemääratluseks ja enesekehtestamiseks. Tal võib küll olla tarbimisvahendeid, ent mitte olla võimet nende omadusi rakendada. Tal võib mitte olla tarbimisvahendeid ja samas nappida toimumisvõimet tarbimisvahendite endale saamiseks. Tema huviks on saada abi avardamaks toimumisvõimet või hoidmiseks ära selle edasist ahenemist. Arstiabi institutsiooni ühiskondlik funktsioon on anda seda abi; patsiendi institutsioonil aga arvatakse olevat õigus seda abi saada. Enamiku ühiskonnaliikmete arvates on arstiabisüsteemi otstarbeks avardada isiku eneseterminatsioonivõimet, saavutamaks Ülemaailmse Tervishoiuorganisatsiooni tervisedefinitsiooni rahuldava füüsilise, vaimse ja sotsiaalse heaolu seisundi.

Heaolu mõiste rikastamiseks ratsionaalse sisuga on tehtud märkimisväärseid jõupingutusi ja talle on lisatud teaduslikku valiidsust. A. Sen tõmbab eristusjoone tarbevahendite ja nende tunnuste või nende ihaldusväärsete omaduste vahele. Nii võib söömaaeg kustutada nälga, arendada sotsiaalseid kontakte ja kombelise keskpunktina tsementeerida perekonnaelu. Erinevais tingimustes on ülekaalus söömaaaja erinevad funktsioonid. Mitmed erinevad tarbevahendid võivad kanda ja jagada ühtesid ning samu tunnuseid. Näiteks on iga söögi ja paljude jookide ühiseks tunnuseks kustutada nälga.

---

<sup>103</sup> Mõningal üldistustasandil on need üks ja seesama, mõne teise lähenemisviisi puhul aga mitte. Võib olla õnnelik ja samal ajal piinelda kas kehaliselt või hingeliselt (lapse sünnitamine, armuvalu), võib nautida oopiumi suitsetades olemata õnnelik. Maksimaalses mõõdetavas heaolus võib elada õnnetuna.

Tarbevahendist “söök” (nii energieetilis-kalorilises, kvalitatiiv-koostiselises kui ka käitumuslik-sotsiaalses tähenduses) erinevaks nähtuseks on inimese toimimisvõime – see, mida antud isik suudab saavutada, kui ta rakendab tarbevahendeid ja nende omaduste võrgustikku või viimase osi. Sen'i skeem on järgmine:

tarbevahendid → nende omadused (kas  
ühekaupa või struktuurse võrgustikuna) →  
toimimisvõimed → vaimne seisund 'rahuldatus'.

Seni mudel eeldab, et olemas oleks kaks alternatiivset heaolumõõdet: üks on toimimisvõime mõõde ja teine on tarbevahendite ja nende omaduste või nende struktuuri mõõde. Ka eesmärgi on kaks: subjektiivset rahuldust pakkuv lõppseisund ning tarbevahenditega rahuldatud ainelise heaolu seisund (Sen 1984: 335).

Eelnimetatud heaolu loomine ja alleshoid nõuab ka midagi muud kui ainelisi ressursse. Nimelt eksisteerib inimese bioloogiline elu inimlikult vaadelduna kaheti – tervisena ja haigusena; kumbki on elu olemise vorm ning kumbagi vormi ei ole võimalik teise kasuks ära kaotada; indiviidi haigus on enamasti juhuslik, harvemini paratamatu, kuna haigus kui elu olemise vorm eksisteerib paratamatult; seetõttu on tänapäeva tsivilisatsioonis, mis loodusliku ja ühiskondliku paratamatuse ära tunneb ning seda ohjata suudab, patsiendi ja arsti suhe üks vältimatuid suhteid. Selle suhte puhul ei ole primaarseks küsimuseks mitte see, kas ta leiab aset, vaid see, millistel tingimustel ta aset leiab, millised on tema struktuursed ja kvantitatiivsed parameetrid ja millised nad peaksid olema.

## § 7. Autonoomia ja enesedeterminatsioon

Vajadus autonoomia järele ja enesedeterminatsiooni-vajadus (sealhulgas psüühilise enesekehtestamise vajadus) on kõige põhilisemaid vajadusi, millela isiku osavõtt ühiskonnaelust on suuresti puudulik.<sup>104</sup> Arsti ja patsiendi suhtes kahan-dab autonoomiat informatsiooni valikuline edastamine sub-dominantsele suhtepoolele ja dominantse suhtepoole sundiv käitumine subdominantse suhtes.

Autonoomia mõistet käsitletakse moodsas põhivajaduste teoorias ellujäämiseks vajalike tingimuste ning füüsilise tervise mõistetega külgnevalt. Kuna selles mõistes on sõnaline kom-ponent meeleliselt ettekujutatavaga võrreldes palju suurem kui füüsilise tervise või ellujäämiseks vajaliku toidu mõistes, siis on selge, et üksmeel selle mõiste osas vajab taas ja taas läbi rääkimist<sup>105</sup> (Parfit 1984, Doyal & Harris 1986, Haworth 1986, Dworkin 1988).

Elkõige tähendab isiku autonoomiavajadus seda, et isik oleks suuteline sisenema elatisvahendite hankimise ja nautin-gu või õnne saavutamise protsessi tema enda valitud viisil ja tingimustel, kuna isiku enesedeterminatsioon tähendab isiku suutlikkust oma autonoomiat ka tegelikult rakendada. Auto-noomia- ja enesedeterminatsioonivajadus on sotsiaalsetest protsessidest osavõtu võimaluste avardamisele suunatud aktiivsus.

---

<sup>104</sup> Selliselt sõnastatuna sisaldab *põhivajaduse* mõiste mõõdukat hõlbimust vajaduste teooria põhivajaduse mõistest, mille põhitasandi moodustab ellujäämise (toidu ja muu ellujäämiseks vahetult vajaliku) ning füüsilise tervise mõiste.

<sup>105</sup> 'Autonoomia' on eesti ühiskonna liikmete jaoks üks keelesõltlikke mõisteid, sest meie maa varasem poliitiline isolatsioon ei võimaldanud vaba ühiskonna tavapärase mõistekorrektiooni, nagu see toimub tänu suurte keelte ja rikaste riikide sagedasele vabale konkureerivale trüki- kirjandusele.



Isik on enamasti autonoomne mitte täiel määral, vaid mingeis piires. Tavalisimaiks piiranguväljendajaiks on konjunktioonid “juhul kui ...” ja “tingimusel et ...”. Isik võib olla küll üldjoontes autonoomne, ent antud hetkel teadvusetu ja liikumisvõimetu inimkehana lõikuslaual. Kui tema enesedeterminatsioonivõime operatsiooni järel ennistub, siis annab see talle tagasi ka ta autonoomia – mõnikord väiksemal määral kui enne operatsiooni, mõnikord endisel määral ja mõnikord suuremal kui enne. On võimalik, et isik on olnud pikka aega mitteautonoomne ja enesedeterminatsioonivõimetu, ent muudetud meditsiinivõtetega taas nii autonoomseks kui ka enesedeterminatsioonivõimeliseks<sup>106</sup>.

Kui autonoomia mõtteks on, et isik saab seada endale ise käitumiseeskirju ja ta saab neid ka ise täita, siis autonoomia puudumine võib tähendada nii seda, et isik ei ole võimeline endale tegevusplaan koostama, kui ka seda, et isik ei ole suuteline enda koostatud plaane teoks tegema<sup>107</sup>.

Marjo Rauhala-Hayesi (Rauhala-Hayes 1996) järgi on patsiendi autonoomia- ja enesedeterminatsioonivajaduses kesksed neli erinevat, ent omavahel seoses skaalat. Nende skaaladega kirjeldatakse suutlikkust ja ka suutmatust. Nad väljendavad nii autonoomiat ja enesedeterminatsiooni kui ka autonoomia- ja enesedeterminatsioonipuudust, kokkuvõttes ka rahuldamata vajadusi:

### 1. Kompetentsuse skaala

Seda iseloomustab nii väljapoole suunatud teovõime kui ka internaalne teovõime. Välise teovõime näiteks olgu treeningu või õpingu teel omandatud vilumused ja informatsioon (teadmised sealhulgas). Ideaaliks on hästi informeeritud pat-

<sup>106</sup> Näiteks aastaid reieluukaelamurruga lamanud haigena, seejärel aga saanud proteesi ja suurendanud oma teovõimet.

<sup>107</sup> Autonoomiaõiguse mõistest vt. Nordenfelt (1994: 21-23).

sient. Sisemise (internaalse) näiteks olgu normaalse täiskasvanu omaste funktsioonide täitmine – esmalt oma tegude tagajärgedest arusaamine ja seejärel hädavajaliku arutlemisvõime rakendamine.

Väliseist tegureist võivad olla puudu toiminguvilumused, teadmised ja informatsioon, mis oleksid asjakohased vajaliku ülesande või funktsiooni teostamisel. Näiteks olgu puudulikult informeeritud patsient. Abinõu rahuldamata vajaduste rahuldamiseks: koolitada, varustada informatsiooniga, treenida, õpetada analüüsivalt mõtlema. Nende vajaduste rahuldamiseks on järgmised õigused: saada informatsiooni, haridust ja treeningut, muutuda kompetentseks. Teovabaduse skaala nn sisemiste võimete rühmas puudub või on defektne isiku põhiline arutlemisvõime (näiteks (vanadus)dementsuse tõttu). Abinõudeks selle puuduse vastu võivad olla eripedagoogika ja koolitamine, ent rahuldamist vajab ka vajadus eestkostjatsustaja<sup>108</sup> järele. Kuigi eripedagoogilised menetlused oleks õiguse järgi vaja teoks teha, on nende teostamine ühiskondlike ressursside priiskamine.

## 2. Teovabaduse skaala

Ka seda iseloomustavad *väljapoole suunatud* ja *isikus endas peituv* võimelisused. Väljasuunatu üldisemaks iseloomustajaks on nn *negatiivne vabadus*, mis tähendab võimet teha omaenda otsus teoks – täita iseenda käsku. Teise, isikus endas peituva, võimelisuse iseloomustajaks on võime näha, kuulda, liikuda – st tegutsemisevabadus ja individuaalsed tingimused, mis tagavad tegutsemisvajaduse rahuldamise. Kui võimetuse tundemärke ei ilmne, siis see võime on olemas.

Välistakistus võib olla teiste inimeste loodud, näiteks kui patsient hoitakse ravimiseks palatis luku taga. Kahtlemata on teovabaduse eelduseks füüsiline vabadus ja patsiendi huviks

<sup>108</sup> Ingl *surrogate decisionmaking*.

olla füüsiliselt vaba. Ent kui vabaduse füüsiliseks piirajaks on patsiendi aheldatus kunstneeruaparaadi külge või raseduse kandmine, siis saabub vabadus ühel juhul neerutransplantaadi saamise ja teisel raseduse lõpetamise kaudu. Kumbki sisaldab eetilises mõttes erineva staatusega lahendusi: neeru siiramine elusalt doonorilt või laibalt, raseduse katkestamine või sünnituseni kandmine.<sup>109</sup>

### 3. Abi vastuvõtmise skaala

See tähendab, et isik suudab ise kõrvaldada tõkkeid, mis abi saamist segavad, ja tal on jõudu rakendada vahendeid teovabaduse realiseerimiseks. Heaks näiteks on patsient, kes võtab vastu ravi ning hoolduse, st kes ei võta seda vastu puudulikult kas füüsilistel või vaimsetel põhjustel ja kes ei tõrju seda tagasi.

Patsient võib olla võimetu rakendama personaalse vabaolu vahendeid. Sel juhul on patsiendi huviks saada ravi ja hooldust. Tal on õigus saada ühiskonnalt asendusotsustaja otsusele tuginedes annetuseks vaba olemise vahendeid, sealhulgas ravi ja hooldust.

### 4. Sõltumatuse skaala

See tähendab, et isik suudab langetada omaenda tõekspidamiste järgi otsuseid või kujundada neist johtuvaid käitumisjuhendeid. Heaks näiteks olgu asjatundlik ja enesekehtestamisvõimeline patsient.

Autonoomia ja enesedeterminatsioonivõime pärssijaks võib olla kas pärilikust psüühilisest omapärast või vanadusest sugenenud dogmatism või sõltlaslikkus kas konkreetse isiku või indiviidide kategooria suhtes. Tüüpiliseks näiteks on ref-

<sup>109</sup> Juhul kui rasedus on teovabaduse suhtes oluline piiraja, on enamasti tegemist rasedaga, kelle puhul sünnitamisprotsess on ohtlik tema elule või ei ole ta selleks füüsiliselt suutlik; kumbki determineerib kirurgilise sünnituse keisrilõike teel, mis on sünnitaja suhtes vägivaldne.

leksioonivõimetu fanaatiline tobu, kes nõuab küll abi, kuid saadud abiga midagi peale hakata ei oska. Nõustamine, teerapia ja kriitikameele treening on tema vajadusteks.<sup>110</sup>

Mõisteliselt õige on ütelda, et patsiendi huviks on olla autonoomne ja eneserefleksioonivõimeline, enamgi veel – ta autonoomia ja enesedeterminatsioonivõime suurendamine näib olevat tema objektiivseks huviks. Selle vajaduse taustal on arst, õde ja arstiabisüsteem ta autonoomiavajaduse rahuldamise ja enesedeterminatsioonivõime arendamise abinõud.

## § 8. Erinevad paternalismid on võimalikud

Paternalismi eksisteerivate vormide kirjeldamine ning definitsioonide kogumine ja võrdlemine ei ole ei teaduslike ega filosoofiliste ülesannete reas käesoleval ajal kuigi tähtis. Sellest ei lisa autonoomiavajaduse ja paternalismi suhte korraldamisele märkimisväärsust uudsust. See tegevus on vaid abivahend tõsisemate tunnetuste ja eetiliste probleemide lahendamisel.

Esiteks, isik (arst või arstiteadusliku uuringu läbivija), kes püüab saada nõusoleku, ja isik (näiteks patsient), kes peab vajalikuks anda oma teadliku nõusoleku – nad kumbki on moodsas lääneliku ühiskonna ajastu teadvusest nakatatud. Selle ühiskondliku teadvuse üheks fundamentaalsemaks koostisosaks on juriidiline teadvus. Õiguslikke fikseeringuid kohatab lääneliku ühiskonna liige oma elus sagedamini kui moraalfikseeringuid. Isik võib olla teadlik eetikast ja eetilise otsustamise raskustest, kuid võib ratsionaalselt neist ka mitte teadlik olla. See, mida sellise isiku eetiliseks teadvuseks peetakse, on tihti peale vaid ebaratsionaalne harjumuste, tavade

<sup>110</sup> Õigus neid vahendeid saada on ta objektiivne vajadus, ent see ei tähenda, et tal on võimalik saada imevahendeid ja sõltuvusprobleemist pääseda.

ja eelarvamustega läbi põimunud tavateadvus. Selline väärtusteadvus ei ole primaarselt eetiline sellises mõttes, nagu eetikat käsitab filosoof.

Ehkki traditsiooniliselt vaadeldakse paternalismi eetilise kontseptsioonina, on senised katsed analüüsida paternalismi väärtusvaba kontseptsioonina juba toonud nähtavale, kui vähe peitub temas eetikat kõlblusteadvusest lähtuva otsustamise mõttes ning kui rikkalikult kätkeb ta endas õigusliku regulaatori võimalusi. Eetilise otsustamise tuum seisneb selles, et kõlblusteadvuse aluselt eelistatakse ühte käitumismalli teisele, mis samuti lähtub väärtusteadvuse aluselt.

Teiseks on inimvajaduste ja õiguste rahuldamise idee alusel 20. sajandi teisel poolel välja kujundatud arsti- ja bioeetika arenenud eetilisest mõõtmest "läbi voolamise" joones: Kui praktikas teadvustatakse probleem ja sellel leitakse olevat eetiline mõõde, siis tõlgendatakse see probleem kiiresti õigustmõistesse või nende abil õiguse (normide ja normatiivide) keelde. Kui see ei ole võimalik, siis lisandatakse primaarselt moraalimõistetele juriidilised valentsid ja arendatakse nende tähendust juristika meetoditega. Selle tagajärjena lakkab primaarselt eetiline probleem olemast eetika vahenditega lahendatav, ehkki nominaalselt jääb ta eetiliseks probleemiks edasi. See muutus ahendab eetilise probleemi vaba arutamist ja lahendusteede mitmekesisust ning primaarselt eetilisest probleemist ongi saanud kvaasieetiline probleem.

Kolmandaks, arsti ja patsiendi suhte kõrval võidab endale tänapäevameditsiinis ja vastavalt ka meditsiinifilosoofias järjest enam ruumi institutsioonide suhe. Institutsioon toimib dominantse osapoole suhtes umbes samuti kui paternalistlik arst patsiendi suhtes, so dominantse ja teisele elujuhiseid andva osapoolena.

Paternalismi mõistega hõlmatakse laialdane suhete ja tegeluse ala, mis ühes servas piirneb füüsilise sunniga. Medit-



siinis võib see ilmnedagi nii, et arst annab füsioterapeudile käsu sundida patsienti tegema kehalisi harjutusi. Ala teist serva piiristab arsti võimalus teha patsiendile teatavaks tema halb prognoos või jätta see teatavaks tegemata, nagu meditsiinis sagedasti juhtub. Niisuguste äärmuste olemasolu sünnitab vajaduse erinevate mõistete, antud juhul *aktiivse* ning *passiivse paternalismi* mõiste järele. Aktiivpaternalismiga viiakse retsipient seisundisse, kus ta ise sooritab mingi teo. Inimest saab ajendada rohtu võtma, võimlema, kinnitama turvavöö, andma vereproovi jne. Passiivpaternalismiga hoitakse ta mingit tegu sooritamast, näiteks ei lasta manustada mõnuainet.

Aktiivpaternalismi võime liigendada *füüsiliseks* ja *mittefüüsiliseks*. Füüsilise juhtumeid on: haav õmmeldakse kinni või süstitakse haavatule teetanusvaktsiini. Mittefüüsilise juhtumiks on teise sundimine tegudele üksnes sõnadega. Aktiivne füüsiline ning mittefüüsiline paternalism on ühtlasi *vahetud* paternalismid. Ent võimalik on ka *kaudne paternalism*, mille puhul tegu on võib olla suunatud hoopis mujale kui retsi-piendiks peetavale isikule:

**VAHETU:** P sooritab R'i suhtes teo;

**KAUDNE:** P sooritab R'i suhtes teo sel teel, et mõjutab X'i, kes sooritab R'i suhtes teo.

Viimase väite näiteks on lapsevanema tegu, kes laseb suuremal lapsel heast meelest sulgeda värava, et väiksem oleks turvatud.

Iga paternalistlik tegu ei pea paratamatult olema **sundiv**, ent loomulik on, et selline tegu on iseloomult **ohjav** tegu, nii et paternalist avaldab retsi-piendile ohjavat mõju. Isikut saab ohjata mitmeti – ka niiviisi, et ohjamine ei toimu selle aja vältel või mitte kogu selle aja vältel, mil paternalist sooritab oma tegu. Retsi-pienti on võimalik ohjata ka nii, et retsi-pient

pannakse soovima seda, mida soovib paternalistlik aktor (st paternalistliku teo produtsent).

Determineerivate tegude skaala ohjavast kuni mitteohjavani on esitanud R. Faden ja T. Beauchamp. Sund on eranditult ning täielikult ohjav akt. Ohjav akt on ka petmine, võrgutamine, ainuõige õpetuse sisendamine (ajuloputus) ja veenmine (Faden, Beauchamp 1986: 337 jj). Kõigil neil juhtumel asendatakse retsiipiendi vaba tahe paternalisti tahtega, kasutades selleks mittefüüsilist paternalistlikku võttestikku.

Paternalistlike tegude skaala on ka *füüsilise* paternalismi puhul lai: kedagi löödi, vigastati, viidi hospitali, opereeriti;<sup>111</sup> kellelegi suruti pihku tabletid, näiteks dopingu või mõnuained, ja käidi peale need sisse võtta; kellelegi osteti pillid, kuid ta võttis need sisse ise sooviga valmistada ostjale või kinkijale heameelt. Esimesel juhul tehti retsiipient füüsilise sunni abil selliseks, et talle oli võimalik paternalistlikku teenust osutada. Teisel juhul tehti teo retsiipient psüühilise ja füüsilise sunni abil selliseks, et talle oli võimalik (füüsilist) teenust osutada. Kolmandal juhul tehti teo retsiipient psüühiliselt selliseks, et ta ise osutas endale füüsiliselt kellegi teise kavandatud paternalistliku teenuse.

## § 9. Teadliku nõusoleku printsiip

Definitsiooni järgi on paternalistlik tegu selline, mille  $P$  paneb  $R$  suhtes toime, ilma et  $R$  oleks selleks nõusoleku andnud. Variandid seoses teadliku nõusoleku printsiibiga on järgmised:

1.  $P$  ei küsi  $R$  nõusolekut ega arvamust.

---

<sup>111</sup> Seda tehakse nii tahtmatult kui ka tahtlikult mitte ainult kriminaalmaailmas, vaid ka spordimaailmas.

2. *P* küsib *R* nõusolekut, ent *R* ei vasta. (*R* võib olla mittekontaktne kas somaatilistel või psüühilistel põhjustel, ent võib mitte vastata ka jonnist pärast).

3. *P* küsib *R* nõusolekut või arvamust ja *R* väljendab kas sõnaliselt või kehakeele abil oma nõusolematust, mida *P* seejärel arvesse ei võta ja mille järgi ta ei toimi.

4. *P* küsib *R* nõusolekut ja *R* vastab jaatavalt, ent *R* poolt väljendatud nõusolek ei ole usaldusväärne, sest et *R* ei tarvitsenud *P* küsimusest aru saada samal viisil kui *P*.

*R. Fadeni ja T. Beauchampi järgi peab teadlik nõusolek olema valideeritud. Teadliku nõusoleku saab anda üksnes otsusevõimeline isik ja see nõusolek saavutatakse, kui ta tugineb kriteeriumidele. (Faden, Beauchamp 1986: 275) Õigus-, filosoofia-, finants-, meditsiini- ning psühholoogiakirjanduses arutatakse teadliku nõusoleku probleeme nõusoleku elementide vaatluse teel. Elemendid on nimetatud autorite sõnul järgmised:*

1. Asjaolude selgitamine.<sup>112</sup>

2. Arusaamine.

3. Vabatahtlikkus.

4. Asjatundlikkus.

5. Nõusolek.

Viies element esineb sellisel kujul sõnastustes harva, sest enamasti kõneldakse otsustamisest ja otsusest.

Olgu tegu *X* retsiptiendi *R* teadlik nõusolekuotsus interventsiooniga *I*, mille sooritab paternalist *P*. Olemaks teadlik

---

<sup>112</sup> Ingl disclosure.

nõusolekuotsus, peab tegu *X* rahuldama järgmised tingimused:

1. *R* saab *I* asjus *P* poolt põhjaliku selgituse.
2. *R* saab *I* asjus *P* poolt antud selgitusest aru.
3. *R* on või vastavalt oli nõusolekuotsuse tegemise juures vaba.
4. *R* on *X* sooritamiseks pädev.
5. *R* on *I*-ga nõus.

Hoolimata analüütiliste lauseahelate silmanähtavast selgusest on 'otsusevõimeline' ambivalentse tähendusega kontsept. See tähendab praktikas, et kui mõni süllogism, mis sisaldab oma teoreetilises ('suures') eelduses otsusevõimelisuse mõistet, annab tulemuseks eetiliselt mittevastuvõetava normatiivse järelduse sellest hoolimata, et süllogismi väike eeldus on tõene, siis on midagi vääramata otsusevõimelisuse mõiste mahuga.<sup>113</sup> Vaatleme näidet:

**Suur eeldus:** Paternalistlikke tegusid ei tohi otsusevõimeliste isikute suhtes ilma nende nõusolekuta sooritada.

**Väike eeldus:** Kirurg amputeeris ülikooliharidusega ja töötava patsiendi nõusolekuta tema liiklusõnnetuses lõmastatud põrna (või neeru).

**Normatiivne järeldus:** Selle patsiendi põrna (või neeru) amputeerimine oli väär.

Antud juhul on normatiivne järeldus väär ja väike eeldus kahtlemata tõene. Järelikult on viga suures eelduses, täpsemalt, mõistes 'otsusevõimeline isik'.

On selge, et kui *R* ei ole otsusevõimeline, siis ei ole kõnealuse interventsiooniga nõus olemise otsus teadlik nõusolek ning järelikult kujutab interventsioon endast mitteinforma-

---

<sup>113</sup> Ebapiisavas määratletuses.

tiivse paternalismi akti. Otsusevõimelisus on omadus, mida võib vähendada hulk tegusid ning asjaolusid. Lihtsad juhtumid on, kui retsipient on teadvusetu, hämarolekus, joobnud, narkouimas, valupiinas, ärritatud, masenduses, sensoorses deprivatsioonis, kurt, pime, sensoorses anestesias või hüperstimulatsiooni all, transis, dementne, psühhootiline vms. Ent ükskõik milline neist mõjuritest otsustamise juures toimet ei avaldaks, ikkagi on sel puhul vaadeldavaks suhteks arsti ja patsiendi vahetu suhe.

Ent kui paternalistlikulaadse teo või otsuse teeb bioetikakomisjon või mõni muu temaga sama laadi institutsioon või meeskond, andes arstiteadlaste rühmale loa sooritada retsipientide rühmaga ravim- või vaktsiinikatsetusi, kusjuures katserühm koostatakse isikutest, kes mitmetel põhjustel ei ole otsusevõimelised või on puudulikult otsusevõimelised, siis toob loa andmise paternalistlik otsus kaasa nõusoleku nõutamise nõude katsealuste isikute seaduslike esindajate käest. Selle nõusoleku kas annab või ei anna lapsevanem või katsealuse legaalne esindaja. Lapsevanem või legaalne esindaja annab nõusoleku, mis on tulenev ja teisene ning erineb esmasest katseisiku enda poolt antavast nõusolekust või vastavalt keeldumisest mitmes punktis.

Üks tähtsamaid, ent keerukamaid mõjureid on bioetikakomisjoni kui kollektiivse eksperdi maine. Eeldades, et mainekaim kollektiivne ekspertiisiorgan on teadusliku teo või tegude klassi sooritamise põhimõtte heaks kiitnud, demobiliseerib teisene otsustaja seda teades ja arvesse võttes oma otsusevõime. Interventsiooni suhtes annab esindaja oma nõusoleku küll teadlikult ja otsusevõimeliselt, ent see teadlikkus sisaldab ka eelnenud positiivset hinnangut interventsiooni suhtes, mille on juba andnud tema arvates ülimalt usaldusväärne kollektiivne organ, ja tema otsusevõimelisus kannab sellel eelneval positiivsel hinnangul või koguni käib



selle eelneva positiivse hinnangu kohta. Niisugusel taustal võib olla võimatu kindlaks teha, kas see teisene otsus on tehtud ka **retsiapiendi kasu ja kahju skaala** enda suhtes otsusevõimet omava otsustaja poolt.

Bioetikakomisjoni mainest paternalistliku teo retsiapien-tidele või nende esindajatele tulenevaid mõjustusi ja komis-joni otsustest tulenevaid järelemeid on võimalik uurida, ehkki see on keerukas. Et komisjon niikuinii teeb oma paternalisti-laadse otsuse teadusliku ülesande lahendamiseks komplek-teeritud mitmes mõõtnes homogeense rühma suhtes, siis üld-juhul ta ei saa hoiduda samadel tingimustel langetamast samasugust otsust teise enamvähem samasugust rühma puu-dutava uuringuplaani suhtes. Hetkel ei ole autorile teada sellise mõju uurimust. Ent bioetikakomisjoni mainest tulene-va mõju olemasolus on põhjust kahelda niisama vähe kui Coca Cola või Nike'i kaubamärgi vääristavas mõjus ostu-otsuse tegijale.

Otsusevõimelisuse mõistevälja kujundavaiks hädavajali-keks mõisteteks on isiku *käibiv nõusolek*<sup>114</sup> ja teda *siduv nõusolek*<sup>115</sup>. Uuring teaduslikul eesmärgil, nagu ka arstlik tegu, võib olla sooritatud kooskõlas patsiendi või katsealuse siduva nõusolekuga, ent vastuolus tema hetkel käibiva nõusolekuga, mis võib retsiapiendi muutunud meelsuse taga-järjel erineda tema siduvast nõusolekust. Kindlasti on tegu, mis sooritatakse kooskõlas retsiapiendi siduva nõusolekuga, ent vastuolus tema käibenõusolekuga, paternalistlik.

## § 10. Mõistlikkuse eetiline nõue

Siduva nõusoleku andmise ja saamise puhul on eetiliseks nõudeks, et isik peab olema asjade seisust teadlik. Ta peab

<sup>114</sup> Engl *current consent*.

<sup>115</sup> Engl *self-binding consent*.

omama mõistlikul määral informatsiooni ja saama informatsiooni viisil, millest ta saab aru.

Mõistlikkuse mõiste on kohati salakaval ega ole teda mitte alati võimalik ühitada teadusliku eksaktsuse nõuet rahuldavate tingimustega. On täiesti mõistlik soostuda paternalistlikult otsustatud või soovitatud interventsiooniga patsiendi või katseisiku morfoloogilistesse struktuuridesse ning füsioloogilistesse ja psüühilistesse protsessidesse sel põhjusel, et eetikakomisjon iseloomustab antud uuringut kui lubatavat ja kasulikku, seda enam, et eetikakomisjoni kuulub arst, kes on käsitletava uuringuga sarnaseid interventsioone varem omakäeliselt läbi viinud, patsiendiesindaja, kes on sellesarnasest uuringust ise katsealusena osa võtnud, vaimulik, kes ei leia uuringus vastuolu konfessiooni tõekspidamisega, advokaat, kes on hinnanud uuringu juurde kuuluvate formaalsete protseduuride täitmise juriidiliselt korrektseks.

Samal ajal aga seisneb uuringu eetiline tulipunkt tihti hoopis järgmises. Füsioloogiliselt ja psühholoogiliselt terve katsealuse jaoks süütu uuringu katsealune peab kõige muu hulgas lugema tekste ja kirjutama neile vastuseid. Ta tõlgendab neid kohustuslikke tekste oma (mitteprofessionaali!) sõnavara vahendusel ja ekslikult tõlgitseb ta neid kui diagnoosi või prognoosi – sest keelepraktika, mida tema valdab, suunab teda talle esitatava erikeelemõisterikka teksti tõlgitsemisele prognoosi või diagnoosina. Arstiteaduses on küllalt valdkondi, mida ilma erikeelemõistete kasutamisetä autentselt esitada võimalik ei ole. Seetõttu jääb teadliku nõusoleku mõiste rakendamine mitmetel puhkudel paratamatult isikutevahelise usalduse, mitte aga sisulise arusaamise küsimuseks. Sageli peab katseisik nõusoleku tekstile alla kirjutama. Tõenäoliselt kirjutab suur hulk patsiente kas usalduse ajel või harimatuse tõttu alla ka tema poolt väärilt tõlgendatud tekstile.

Väärtõlgenduse üheks võimalikuks tulemuseks on *jatrogeenia* ehk arsti poolt põhjustatav (enamasti psühhogeenne) tõbi. Jatrogeenne tõbi võib primaarselt kahjustada retsipienti (kas patsienti või vabatahtlikku katsealust), ent jatrogeenia võib tabada ka alaealise katsealuse vanemaid. Ei ole harvad juhtumid, kus pärilikku tõvestumisvõimalust silmas pidades uuritavate rühma haaratud lapse tõbine vanem asub omapäi oma last arstima, sest tõlgitseb arstiteadlaste huvi oma lapse vastu kui oma tõve olemasolu kinnitust lapsel.<sup>116</sup> Niisiis, eetilisest vaatepunktist tulemusele mõeldes on ükskõik, kas lapsevanema jatrogeenne tõbi põhjustatakse väikelapse valimisega katsealuseks (millega teatavas mõttes kinnitatakse, et oma tõve poolest on see laps eriline ning et erakordne mittestandardne interventsioon tema suhtes on vajalik), või sellega, et teadliku nõusoleku saamiseks alla kirjutatav tekst sisaldab sugestiivseid väärtusmõisteid, või sellega, et uuringu tulemus lubatakse anda lapskatsealuse vanemale teada ning vanem hakkab sellele toetudes omaalgatuslikult korrigeerima lapse päevarežiimi, toitumist, vitamiiniannuseid ja ravimite manustamist.

Seega on küllaltki problemaatiline, mida väärtusvaba informatiivpaternalismi mõistete valguses ikkagi tähendab nõue, et katseisik olgu teadlik ja informeeritud tema suhtes sooritatavate tegude loomusest ja nende järelmitest. Situatsioon on eriti tülikas, kui see nõue 1) **ei** tähenda, et katseisik, et olla teadliku nõusoleku andmise suutlik, peaks selleks olema õppinud meditsiini; 2) ent **tähendab**, et teadlik nõusolek protseduurina hõlmab arsti kohuse seletada katsealusele ära, milleks tema annab nõusoleku, ja seda sel viisil, mis on katsealusele arusaadav (Nikku 1997: 56). Eeldab ju teadlik

<sup>116</sup> Terve lapse kilpnäärme talitluse oletatavaid häireid joodipreparaatidega (sealhulgas isegi vaid õunaseemnetega!) omapäi ravides on mitmed emad põhjustanud oma lapse kilpnäärme haigestumise.

nõusolek esimese tunnuseks kõigi teiste hulgas teadliku nõusoleku taotleja ning uurimis- või ravialuse sõnavara ja keelepragmaatika ulatuslikku ühtelangemist.

Teadliku nõusoleku põhimõtte rakendamise üks tulipunkte asub alal, mis lisaks füsioloogia valdkonna tundmisele eeldab ka psühholoogia, sotsioloogia ja lingvistika (pragmaatika) valdkondade tundmist, et lahendada nõusoleku andmisega tekitatav pussel, juhul kui siduva nõusoleku andmise järel retsiptendi meelsus muutub – kasvõi sel põhjusel, et ta ettekujutus mõistete tähendusest, millega teda informeeritakse, muutub ning ta *käibiv* nõusolek eemaldub seetõttu tema poolt antud *siduvast* nõusolekust.

Asjaolude kokkulangemise korral on teadliku nõusoleku andnul võibolla vaja oma nõusolek tagasi võtta ja kooskõlas Helsingi deklaratsiooniga on tal selleks ka õigus, olenemata sellest, kas ta on andnud nimetatud nõusoleku ravi vajava patsiendi, ravimiuuringus osaleva patsiendi või mõnes muus meditsiinilise inimuuringus osaleva praktiliselt terve katseisikuna. Protseduuriliselt on võimalik, et isik saab anda sellise nõusoleku, mille ta saab tagasi võtta kasvõi tuju ajal, ning sellise, mis on lepinguna püsivalt siduv. Viimane, *püsivalt siduv*, on juriidiliselt võimalik, ent ta ei ole kooskõlas “Helsingi Deklaratsiooni” §9 ja “Euroopa Inimõiguste Ja Biomeditsiini Konventsiooni” (Oviedo, 04. IV. 1997) mõttega. Püsivalt siduva lepingu sõlmimine toimub selleks, et kaitsta biomeditsiinilise uurija või raviva arsti huve, kuna mainitud deklaratsioon ja konventsioon on töötatud välja kaitsmaks patsiendi ja katseisiku huve arsti või uurija huvide vastu.

Antud juhul on ilmne, et arstiteadlase ja katsealuse (või patsiendi) huvid ei ole vastastikku sümmeetrilised. Arstiteadlasel on võimalik rakendada uut katsealust, kelle rakendamise hinnaks on lühikese ja küllaltki formaalse taotlusprotseduuri läbi tegemine, kuna katsealusel on palju aega ja vaeva

nõudvam, kohati aga võimatu, muuta oma psüühilist või füüsilist seisundit, kui ta leiab selle muutmiseks vajaduse, mis on katsetamise tagajärjeks.

## § 11. Vabatahtlikkuse eetiline mõõde

Vabatahtlikkuse kontseptiga seoses on silmanähtavad kaks järgmist asja:

1. Vaba otsus võib olla langetatud nii vabalt kui ka sunnitud; vabaduse tingimuseks on asjaolude tundmine ja sellel põhinev otsustamispädevus, mistõttu otsuse langetaja jõuab järeldusele, millele ta lõpuks jõuab, nõ paratamatuse sunnil.

2. Välise surve all (näiteks võtame jatrogeense kaostushirmu<sup>117</sup>) tehtud otsus ei ole vaba - isegi kui ühtib otsusega, mille otsustaja teinuks ka ilma välise surve ja hirmutamisetä. Mõni patsientide kategooria võib langeda ühte mõne katsealuste kategooriaga. Vajadust patsientide (või katsealuste) ähvardamise järele kellelgi tõenäoliselt ei ole ning üsna tõenäoliselt seda keegi ka ei tee.<sup>118</sup> Ent mahedaloomuline sõnaline sissejuhatus tulevase kaostatud elu mõistesse demobiliseerib paljude patsientide otsusevõime. Ilma hirmutamatagi võib neil tekkida irratsionaalne hirm, mis surub maha isikliku ratsionaalse analüüsi valmiduse ja sunnib patsiendi võtma vastu katsekorraldaja ettepaneku ning oma autonoomiast loobuma.

Lihtne on ette kujutada, kuidas väikelapse vanem, tüdinenud aastase lapse sagedasti korduvatest püelonefriitidest ja hirmutatud tõenäosusest, et need jäävad korduma aastateks või aastakümneteks, ning tundes sel põhjusel hirmu oma lapse eludeprivatsiooni pärast, haarab pakutavast õlekõrrest

<sup>117</sup> Ingl *deprivation*.

<sup>118</sup> Illegaalsed erandid kuuluvad õigusemõistmise huvivälja.



ning nõustub hirmunult tsefalosporiinirea<sup>119</sup> antibiootikumide toime katsetamisega oma lapsel. Nende tõhusus on ette teada. Kui laps nende tarvitamise järel viie- või kümneaastasena uuesti tõvestub, jääb aga arstil üle vaid Jumalat paluda, sest reservravimi tarvituselevõtu võimalust enam ei ole.

Vaba otsustamise ja välise surve vahemikus on problemaatiline *pealekäiva veenmise* roll, mille puhul ei ole selget kriteeriumi, kas paigutada ta "paratamatult vaba" otsuse või sunni kategooriasse. Paternalismi loomusega sobib pealekäiv veenmine aga kokku kaugelt paremini kui puhas iseotsustamine ja kui puhas sundimine.

Veenmine toimub isiku ratsionaalsusele apelleerimise teel. Veendav suunatakse või kallutatakse veenja hoiakuid, väärtusi ning ka ratsionaalsel alusel kavatsusi omaks võtma, justkui oleksid need tema enda omad. Ajuloputuse tulemusel saavutatakse umbkaudu seesama tulemus, mille annab veenmine. Nii ei ole alati selge, kas tegemist on kahe erineva nähtusega või on see üks nähtus, mis sõltuvalt asjaoludest võib kanda väärtusnegatiivset või väärtuspositiivset nimetust. Erinevusi on neil kaks. Esiteks on ajuloputus veenmisest hulga negatiivsem väärtusmõiste ja teiseks on ajuloputuse puhul ratsionaalsuse kaasahaaramine eeldatavasti märgatavalt madalam veenmise omast.<sup>120</sup>

Umbes samalaadne probleem tekib, kui otsuse langes tamisel on põhiliseks surveavaldajaks kombestik, mille raames isik elab ja tegutseb. Mõningate kommete toime on ebaratsionaalne ja raskesti ohjatatav, ent kahtlemata tõhus. Eliminativistliku võttestiku rakendamine kommete suhtes ja otsuse

<sup>119</sup> Nimeliselt *cefalosporin*, *cefatoxin*, *cefazolin*.

<sup>120</sup> Mõõngem siiski, et nende kahe eristamisel etendab põhilist osa keelemäng, millest isik osa võtab.

ratsionaalsuse suurendamine sel teel tundub olevat võimatu.<sup>121</sup>

## § 12. Paternalismi positiivsus

Kui heita pilk kogu kirjalikke andmeid jätnud ajaloo-perioodile, siis ainult ühes tema lühikeses järgus, 20. sajandi teisel poolel, on levinud isiku enesedeterminatsioonihuvi ja autonoomiavajaduse rahuldamise käsitlemine primaarsena ja arsti ning patsiendi paternalistliku suhte käsitlemine mittekiiduväärsena.

Väärtuspositiivse nähtusena on paternalism tuntud alates Hippokratesest vähemalt kakskümmend neli sajandit, väärtusnegatiivse mõistena aga on paternalism käibel umbes nelikümmend aastat.<sup>122</sup> Kindlasti piirab patsiendi ja arsti suhte paternalistlik mall patsiendi autonoomiat ja ahendab ta enesedeterminatsioonivõimalusi.

Samal ajal lisandab antud paternalistlik suhe subdominantse suhtepoole heaolule mõõtmeid, mida on võimalik saada üksnes dominantse poole kutseoskusi ära kasutades. Sooritamaks jõupingutusi patsiendi suhtepoole autonoomia ja enesedeterminatsiooni avardamiseks arsti autonoomia ning enesedeterminatsioonivõimega sarnasele tasemele kaotavad pooled sageli aega. Mõnedel juhtudel (ent enamasti just kriitilistel ja eluliselt tähtsatel juhtudel) otsustamisega viivitamise ja tegevuse algusega hilinemise ning spetsiifilise kallihinnalise

<sup>121</sup> Eliminativistliku arengu näide: pärast kõhuõõnekirurgia väljaarenemist kadus varem *lendva* nime all tuntud fataalne diagnoos, mis väga sageli oli ägeda apenditsiidi "varjunimi".

<sup>122</sup> Informeeritud nõusoleku kaudu tagatav katseisiku või vastavalt patsiendi autonoomia nõue on esimest korda leidnud põhjalikku käsitlemist H. K. Beecheri poolt (Beecher 1959). Paternalismist loobumise põhistas R. Fadeni ja T. Beauchampi kapitaalne analüüs (Faden, Beauchamp 1986).

diagnoosivõttestiku aja pikenemise tõttu taandub patsiendi enesedeterminatsioonis ja autonoomias saavutatud võit patsiendi terviklikul heaoluskaalal nullist negatiivsemale.

Vaatleme kahte juhtumit:

- A: Oma vanemate muresid, mis on lastega seotud või lastest tingitud, ent mida lapsed ei saa kõrvaldada, ei peaks lapsed enda teada ja kanda võtma ning vanemad ei peaks neid muresid oma lastele kanda andma.
- B: Arst ei tohiks patsienti koormata patsiendi tõvega seoses intellektuaalsete ning moraalsete probleemidega, mille lahendamiseks patsient ei saa midagi ära teha ja mis tõvepiinale lisaks põhjustavad patsiendile täiendavat piina.<sup>123</sup>

Kui on silmanähtav, et isik ei tule kas füüsilistel või psüühilistel põhjustel temale sooritada antava teo või lahendada antava probleemi lahendamisega toime, siis on kõlbeliselt lubatav sooritada tema eest asendajaotsustus või -tegu.<sup>124</sup> Teatavatel tingimustel paternalistlikud teod on (või vähemalt võivad olla) väärtusneutraalsed. Seetõttu ei ole mitte igal paternalismi juhul hädavajalik sooritada kõiki võimalikke intellektuaalseid ja ainelisi jõupingutusi kulutamaks aega ja muid ressursse paternalistliku suhte ärahoidmiseks.

---

<sup>123</sup> On võimalik, et *prognosis pessima* korral on patsiendil vaja sooritada tema teovõimelist otsust nõudvad juriidilised toimingud. Arsti kohustusi sellega seoses ei peaks jäetama kõlblusteadvuse lahendada – need kohustused on vaja õigusnormiga kindlaks määrata!

<sup>124</sup> Ingl *surrogate decision*.

## KIRJANDUS

Nimekirjas sisalduvate teoste väljaandmisandmed ei ole tingimata originaalväljaande andmed. Nendel juhtudel, kui viites on aastaarvuks märgitud raamatu või artikli esmapublikatsiooni aeg, aga raamatule on viidatud hilisemas väljaandes või artiklile mingi raamatu koosseisus, siis on kirjes ilmumise aasta märgitud vajadusel (teise) raamatu kirjastamisandmete koosseisus.

Sama autori raamatud on järjestatud kõigepealt ilmumisaaja alusel. Aadlitiitli (de, von) kuulumisel nimesse ei ole eraldi sõnana kirjutatavat tiitlit järjestamisel arvestatud, samuti ei ole arvestatud artikleid (*the, a*).

Islami ajaarvestust kasutavate väljaandmisandmete korral on need märgitud pärast Eestis kasutatava ajaarvestuse aastat, eraldatuna kaldkriipsuga “/”.

Ahmad, Muhammad Aziz (1975). *The Nature of Islamic Political Theory*. Karachi: Ma'aref Limited.

Akhtar, Shabbin (1989). *Be Careful with Muhammad! The Salman Rushdie Affair*. London: Bellew.

Ansell, Christopher K. and Weber, Steven (1999). 'Organizing International Politics: Sovereignty and Open Systems.' – *International Political Science Review*, **20** (1), 73-93.

- Awad, Awad M. (1982). 'The Rights of the Accused Under Islamic Criminal Procedure'. – *The Islamic Criminal Justice System*, ed. M. Cherif Bassiouni. London, Rome, New York: Oceana Publications, 91-107.
- Bader, Veit (1997). 'The Cultural Conditions of Transnational Citizenship'. – *Political Theory*, **25** (6).
- Barber, Benjamin (1988). *The Conquest of Politics: Liberal Philosophy in Democratic Times*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Barry, Norman P. (1989). *Modern Political Theory*. 2nd ed. Basingstoke, London: Macmillan.
- Beecher, H.K. (1959). *Experimentation in Man*. Springfield, IL: Charles C. Thomas.
- Bell, Daniel (1993). *Communitarianism and its Critics*. Oxford: Clarendon Press.
- Bellah, Robert N. (1998). 'Community Properly Understood: A Defense of "Democratic Communitarianism"'. – *The Essential Communitarian Reader*. Ed. by A. Etzioni. New York & Oxford: Rowman & Littlefield.
- Beetham, David (1991). *The Legitimation of Power*. Houndmills and London: Macmillan.
- Barzun, Jacques (1987). 'Is Democratic Theory for Export?' *Ethics and International Affairs*, **1**, 53-71.
- Bellamy, Richard (1992). *Liberalism and Modern Society: An Historical Argument*. Cambridge: Polity Press
- Berlin, Isaiah (1969a). 'Two Concepts of Liberty'. – Berlin, Isaiah. *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press, 118-171. [Eesti k.: 'Vabaduse kaks mõistet'. – *Valik esseid*. Tallinn: Hortus Litterarum, 1998].
- Berlin, Isaiah (1969b). 'Introduction' – Berlin, Isaiah. *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press, ix-lxiii.



- Boucher, David and Kelly, Paul (1994). 'The Social Contract and Its Critics: An Overview'. – *The Social Contract from Hobbes to Rawls*, ed. David Boucher and Paul Kelly. London and New York: Routledge, 1-34.
- Brown, Alan (1986). *Modern Political Philosophy: Theories of the Just Society*. London: Penguin.
- Bromlei, J.V. (1983). *O čerki teorii etnosa*. Moskva: Nauka.
- Caney, Simon (1996). 'Individuals, Nations and Obligations'. – *National Rights, International Obligations*. Ed. by S. Caney, D. George, and P. Jones. Westview Press.
- Carens, Joseph (1992). 'Migration and Morality: A Liberal Egalitarian Perspective'. – *Free Movement: ethical issues in the transnational migration of people and of money*. Ed. by B. Barry & R. Goodin. New York, London: Harvester Wheatsheaf, 25-47.
- Collingwood, R.G. (1966). *The Idea of History*. Oxford: Oxford University Press.
- Conflict: Human Needs Theory* (1990). Ed. John Burton. New York: St. Martin's Press.
- Connor, Walker (1994). *Ethnonationalism: The Quest for Understanding*. Princeton NJ: Princeton University Press.
- Convention on Human Rights and Biomedicine* (1997). Oviedo, 04. 04. 1997.
- Copeland, Miles (1989). *The Game Player: Confessions of the CIA's Original Political Operative*. London: Aurum Press.
- Culver, C.M., Gert, B. (1982). *Philosophy in Medicine. Conceptual and Ethical Issues in Medicine and Psychiatry*, New York, Oxford: Oxford University Press.
- Dahl, R.A. (1989). *Democracy and Its Critics*. New Haven, London: Yale University Press.

- Dahl, Robert A. and Lindblom Charles E. (1953). *Politics, Economics, and Welfare*. Chicago: University of Chicago Press.
- Darby, Philip (1987). *Three Faces of Imperialism: British and American Approaches to Asia and Africa 1870-1970*. New Haven, London: Yale University Press.
- David, Charles-Philippe (1999). 'Does Peacebuilding Build Peace? Liberal (Mis)steps in the Peace Process'. – *Security Dialogue*, **30** (1), 25-41.
- Deák, István (1990). *Beyond Nationalism: A Social and Political History of the Habsburg Officer Corps, 1848-1918*, N.Y., Oxford: Oxford University Press.
- Declaration of Helsinki. Recommendations Guiding Physicians in Biomedical Research Involving Human Subjects* (1964). The World Medical Assembly, Helsinki, Finland, June 1964.
- Dewey, John (1954). *The Public and Its Problems*. Athens, OH: Swallow Press / Ohio University Press.
- Doyal, Len and Gough, Ian (1991). *A Theory of Human Need*. Houndmills and London: Macmillan.
- Doyal, L., Harris, R. (1986). *Empiricism, Explanation and Rationality*. Routledge, Kegan Paul.
- Dworkin, G. (1971). 'Paternalism'. – *Morality and the Law*, ed. R.A. Wasserstrom. Belmont, Cal.: Wadsworth.
- Dworkin, R. (1988). *The Theory and Practice of Autonomy*. Cambridge University Press.
- Easton, David (1965). *A Systems Analysis of Political Life*. New York: John Wiley.
- Eisenberg, Avigail I. (1995). *Reconstructing Political Pluralism*. Albany, NY: State University of New York Press.

- Etzioni, Amitai (1998). 'Introduction'. – *The Essential Communitarian Reader*. New York & Oxford: Rowman and Littlefield Publishers.
- Ewin, R.E. (1994). 'Peoples and Secession'. *Journal of Applied Philosophy*, **11** (2), 225-231.
- Feinberg, Joel (1973). *Social Philosophy*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- Fotion, N. (1979). 'Paternalism'. – *Ethics*, **89**, 191-198.
- Foucault, M. (1979). *Discipline and Punish: the Birth of the Prison*, trans. A. Sheridan. New York: Vintage.
- Foucault, M. (1980). *The History of Sexuality, I: An Introduction*, trans. R. Hurley. New York: Pantheon.
- Foucault, M. (1974). *The Archeology of Knowledge*. London: Tavistock.
- Frankena, William K. (1963). *Ethics*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- Freeman, Michael (1994). 'The Philosophical Foundations of Human Rights'. – *Human Rights Quarterly*, **16** (3), 491-514.
- Gellner, Ernest (1974). *Legitimation of Belief*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gellner, Ernest (1983). *Nations and Nationalism*. Oxford: Blackwell.
- Gellner, Ernest (1985a). *The Psychoanalytic Movement or The Coming of Unreason*. London: Granada.
- Gellner, Ernest (1985b). 'Positivism against Hegelianism'. – Ernest Gellner. *Relativism and the Social Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press, 4-67.
- Gellner, Ernest (1985c). 'What Is Structuralism?' – Ernest Gellner. *Relativism and the Social Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press, 128-157.

- Gellner, Ernest (1992a). 'From the Ruins of the Great Contest: Civil Society, Nationalism and Islam'. – Ernest Gellner, *Encounters with Nationalism*. Oxford, Cambridge, MA: Blackwell, 1993.
- Gellner, Ernest (1992b). 'An Alternative Vision'. – Ernest Gellner, *Encounters with Nationalism*, Oxford and Cambridge, MA: Blackwell, 1993.
- Gellner, Ernest (1996). 'Do Nations Have Navels? E. Gellner's Reply. The Warwick Debates on Nationalism, 24 Oct. 1995.' – *Nations and Nationalism*, 2 (Part 3).
- Gilbert, Paul (1994). *Terrorism, Security and Nationality: An Introductory Study in Applied Political Philosophy*. London, New York: Routledge.
- Glover, Jonathan (1990). *Causing Death and Saving Lives*. London: Penguin Books.
- Goodin, Robert E. (1992). *Motivating Political Morality*. Cambridge, MA and Oxford: Blackwell.
- Green, Leslie (1995). 'Internal Minorities and their Rights'. – *The Rights of Minority Cultures*. Ed. by W. Kymlicka. Oxford: Oxford University Press.
- Grunbaum, Adolf (1984). *The Foundations of Psychoanalysis*. New York.
- Hampshire, Stuart (1989). *Innocence and Experience*. London: Penguin Books.
- Harbour, Francis (1995). 'Basic Moral Values: A Shared Core.' *Ethics and International Affairs*: 9, 155-170.
- Hart, H.L.A. (1994). *The Concept of Law*. 2nd ed. Oxford: Clarendon Press.
- Hartney, Michael (1995). 'Some Confusions Concerning Collective Rights'. – *The Rights of Minority Cultures*, ed. by W. Kymlicka. Oxford: Oxford University Press.
- Haworth, L. (1986) *Autonomy*. New Haven, Yale University Press.

- Hehir, J. Bryan (1995). 'Intervention: from Theories to Cases.' – *Ethics and International Affairs*, **9**, New York: Carnegie Council on Ethics and International Affairs, 1-13.
- Held, David (1991). 'Democracy, the Nation-State and the Global System'. – *Political Theory Today*, ed. David Held. Cambridge: Polity Press, 197-235.
- Hippokratese vanne (1997). – *Tekste meditsiiniõigusest I. Meditsiinieetika*. Tartu.
- Hobbes, Thomas (1651). *Leviathan*. Ed. Richard Tuck. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Horowitz, Donald L. 1985. *Ethnic Groups in Conflict*. Berkeley CA, Los Angeles CA, London: University of California Press.
- Horton, John (1992). *Political Obligation*. Houndmills and London: Macmillan.
- Hume, David (1751). *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, ed. J. B. Schneewind. Indianapolis, IN: Hackett, 1983.
- Häyry, H. (1990) *Freedom, Autonomy, and the Limits of Medical Paternalism*. Helsinki: Department of Philosophy, University of Helsinki.
- Ibn Khaldûn (1377). *The Muggadimah: An Introduction to History*, trans. Franz Rosenthal, ed. and abridged N. J. Dawood. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1967.
- Ingram, Attracta (1994). *A Political Theory of Rights*. Oxford: Clarendon Press.
- James, Patrick (1993). 'Neorealism as a Research Enterprise: Toward Elaborated Structural Realism'. – *International Political Science Review*, **11** (2), 123-148.
- Kedourie, Elie (1960). *Nationalism*. London: Hutchinson.



- Kekes, John (1993). *The Morality of Pluralism*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- King, Charles (1996). 'State Sovereignty and Multicultural Political Identity'. *Government and Opposition*, **31** (1), 121-124.
- Krasner, Stephen D. (1995). 'Compromising Westfalia.' – *International Security*, **20** (3), 1995/96, 115-151.
- Kratochwil, Friedrich V. (1989). *Rules, Norms, and Decisions: On the Conditions of Practical and Legal Reasoning in International Relations and Domestic Affairs*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kukathas, Chandran (1995). 'Are There Any Cultural Rights?' – *The Rights of Minority Cultures*, ed. by W. Kymlicka. Oxford: Oxford University Press.
- Kula, Witold (1976). *An Economic Theory of the Feudal System: Towards a model of the Polish Economy 1500-1800*. London, New York: Verso.
- Kumar, Krishna (1997). *Rebuilding Societies After Civil War: Critical Roles for International Assistance*. Boulder, CO: Lynne Rienner.
- Kymlicka, Will (1990). *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*. Oxford: Clarendon Press.
- Kymlicka, Will (1991). *Liberalism, Community and Culture*. Oxford: Clarendon Press.
- Kymlicka, Will (1995). *Multicultural Citizenship*. Oxford: Clarendon Press.
- Kymlicka, Will and Norman, Wayne (1995). 'Return of the Citizen: A Survey of Recent Works on Citizenship Theory'. – *Theorizing Citizenship*. Ed. by R. Beiner. New York: State University of New York Press.
- Laclau, Ernesto (1990). *New Reflections on the Revolution of Our Time*. London: Verso.

- Laclau, Ernesto (1995) 'Discourse'. – *A Companion to Political Philosophy*, ed. Robert E. Goodin, Philip Pettit. Oxford: Blackwell, 431-437.
- Laclau, E. and Mouffe, C. (1985). *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. London: Verso.
- Lijphart, Arend (1977). *Democracy in Plural Societies: A Comparative Exploration*. New Haven, London: Yale University Press.
- 'The Limits of Nation-Building' (1997). – *The New York Times*, 11 December, A26.
- Locke, John (1689)\*. *Two Treatises of Government*. Ed. Peter Laslett. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- \* Esimese trüki tiitellehel on aastaarv 1690, aga raamat trükiti 1689 ja jõudis müügile selle aasta novembris.
- Loone, E. N. (1983a). 'Antinomii samosoznanija sovremennoi buržuaznoi filosofii istorii'. – *Voprosõ filosofii*, 3: 127-133.
- Loone, Eero (1983b). *Ühiskondlik-majanduslike formatsioonide teooria*. Tallinn: Eesti Raamat.
- Loone, Eero (1989). *Sissejuhatus materialistlikusse ühiskonnafilosoofiasse*. Tallinn: Eesti Raamat.
- Loone, Eero (1992a). 'Ethnic Identity, Nationalism, Chauvinism'. – *National Identity in the Baltic Republics and Jugoslavia: Russland- og Østeuropastudier nr. 10*. Oslo: Universitetet i Oslo, pp.42-46.
- Loone, Eero (1992b). *Soviet Marxism and Analytical Philosophies of History*. London, New York: Verso.
- Loone, E. (1995a). 'Sõnamine, väitmine, õigustamine'. – *Mõistlike valikute õigustamise filosoofilised eeldused*. Tartu: Tartu Ülikooli filosoofia osakond, 23-36.

- Loone, E. (1995b). 'Õigustamise liigid'. – *Mõistlike valikute õigustamise filosoofilised eeldused*. Tartu: Tartu Ülikooli filosoofia osakond, 37-54.
- Loone, E. (1995c). 'Poliitilise õigustamise aines'. – *Mõistlike valikute õigustamise filosoofilised eeldused*. Tartu: Tartu Ülikooli filosoofia osakond, 105-129.
- Loone, Eero (1997). 'Mõistus õigustamas riike'. – *Akadeemia*, nr. 2, 297-324.
- Loone, Eero (1998a). 'Sundimine võõrastes politeiades'. – *Studia Philosophica* **III/39**. Tartu: Tartu Ülikool, 125-152.
- Loone, Eero (1998b). "'They Were Not Quite Like Us': The Presumption of Qualitative Difference in Historical Writing'. – *Developments in Modern Historiography*, ed. Henry Kozicki, 164-181. Houndsmills and London: Macmillan.
- Loone, Eero (1999). 'Rational and Reasonable Justifiability of States: Ethnic Pluralism and the Concept of Nation'. – *The Constitutional and Political Regulation of Ethnic Relations and Conflicts*. Ed. Mitja Žagar, Boriss Jesih, Romana Bešter. Ljubljana: Institute for Ethnic Studies, 1999, 37-53.
- Lõhkivi, E. (1995). 'Relativismi ja realismi lepitamas'. – *Mõistlike valikute õigustamise filosoofilised eeldused*. Tartu: Tartu Ülikooli filosoofia osakond, 81-94.
- MacCormick, Neil (1982). 'Nation and Nationalism'. – *Legal Right and Social Democracy. Essays in Legal and Political Philosophy*. Oxford: Clarendon Press.
- Macdonald, Ian (1989). 'Group Rights'. – *Philosophical Papers*, **XVIII** (2), 119.
- McLennan, Gregor (1995). *Pluralism*. Buckingham: Open University Press.

- Malnes, Raino (1994). *National Interests, Morality and International Law*. Oslo: Scandinavian University Press.
- Margalit, Avishai and Raz, Joseph (1990). 'National Self-Determination'. – *Journal of Philosophy*, **87** (9).
- Margalit, Avishai and Raz, Joseph (1995). 'National Self-Determination'. – *The Rights of Minority Cultures*. Ed. W. Kymlicka. Oxford: Oxford University Press.
- Meinhof, Ulrike (1993). 'Discourse'. *The Blackwell Dictionary of Twentieth-century Social Thought*, ed. William Outhwaite, Tom Bottomore. Oxford: Blackwell, 1611-1621.
- Mill, John Stuart (1996). *Vabadusest*. Tallinn: Hortus Litterarum.
- Miller, David (1995). *On Nationality*. Oxford: Clarendon Press.
- Miller, David and Walzer, Michael (1995). *Pluralism, Justice, and Equality*. Ed. by D. Miller and M. Walzer. Oxford: Oxford University Press.
- Miller, David (1999). 'Differentiated Citizenship.' Paper for the international conference "Cultural Plurality in Estonia: Policies and Solutions" (Tallinn, 1999). [unpublished].
- Modelski, George (1964). 'The International Relations of Internal War.' – *International Aspects of Civil Strife*, ed. James N. Rosenau. Princeton, NJ: Princeton University Press, 14-44.
- Morgenthau, Hans (1973). *Politics Among Nations*. New York: Alfred Knopf.
- Murphy, J.G. (1974). 'Incompetence and paternalism' – *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, **60/74**, 465-486.
- Mõistlike valikute õigustamise filosoofilised eeldused* (1995). Koost. Eero Loone. Tartu: Tartu Ülikooli filosoofia osakond.

- Nairn, Tom (1996). 'Internationalism and the Second Coming'. – *Mapping the Nation*, ed. Gopal Balakrishnan., London, New York: Verso, 267-280.
- Nandy, Ashis (1987). 'Cultural Frames for Transformative Politics: A Credo'. – *Political Discourse*, ed. Bhikhu Parekh, Thomas Pantham. New Delhi: Sage.
- Neorealism and Its Critics* (1986), ed. Robert O. Keohane. New York: Columbia University Press.
- Nicolson, Harold (1939). *Diplomacy*. London: Thornton Butterworth.
- Nikku, N. (1997). *Informative Paternalism*. – Studies in Ethics of Promoting and Predicting Health / Linköping Studies in Art and Science, **155**.
- Nordenfelt, L. (1994). 'On the complexity of autonomy'. – *Health Promotion and Prevention*, ed. P-E. Liss and N. Nikku Linköping: Linköping University, FRN
- Nozick, Robert (1992). *Anarchy, State, and Utopia*. Oxford: Blackwell.
- O'Neill, John (1994). 'Should Communitarians be Nationalists?' *Journal of Applied Philosophy*, **11** (2), 135-141.
- Parekh, Bhikhu (1990). 'The Rushdie Affair: Research Agenda for Political Philosophy'. *Political Studies*, **XXXVIII** (4), 695-709.
- Parekh, Bhikhu (1994). 'Discourses on National Identity'. *Political Studies*, **XLI**, 492-504.
- Parfit, D. (1984) *Reasons and Persons*. Oxford, Clarendon Press.
- Pogge, Thomas (1988). 'Moral Progress'. – *Problems of International Justice*, ed. Steven Luper-Foy. Boulder, CO and London: Westview Press, 283-304.
- Popper, Karl (1966). *The Open Society and Its Enemies*, **I: The Spell of Plato**. London: Routledge, 1989.



- Posen, Barry R. (1996). 'Military Responses to Refugee Disasters'. – *International Security*, **21** (1), 72-111.
- Ramsey, F.P. (1990). *Philosophical Papers.*, ed. D. H. Mellor. Cambridge: Cambridge University Press.
- Raphael, D.D. (1990). *Problems of Political Philosophy*. Houndmills and London: Macmillan.
- Rauhala-Hayes, M. (1996). *Self-determination and Right to Self-determination*. Naantali: European Biomedical Ethics Practitioner Education Workshop on Patients Rights, [ettekande teesid].
- Rawls, John (1992). 'Justice as Fairness: Political Not Metaphysical'. – *Communitarianism and Individualism*. Ed. by S. Avineri & A. De-Shalit. Oxford: Oxford University Press.
- Ryle, Gilbert (1976). *The Concept of Mind*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Saari, Heikki (1984). *Re-Enactment: A Study in R.G. Collingwood's Philosophy of History*. – *Acta Academiae Aboensis*. **A, 63** (2). Åbo / Turku: Åbo Akademi.
- Sahlins, Marshall (1972). *Stone Age Economics*. London: Tavistock.
- Saleem, Ghulam Mujtaba (1981). *Model Islamic Constitution*. Karachi: Anjuman Uswa e-Hasua, 1981/1401.
- Sanders, Douglas (1991). 'Collective Rights'. – *Human Rights Quarterly*, **13**.
- Sartori, Giovanni (1987). *The Theory of Democracy Revisited, I-II*. Chatham NJ: Chatham House Publishers.
- Scruton, Roger (1982). 'Nationalism'. In: Roger Scruton. *A Dictionary of Political Thought*. London: Pan Books in association with The Macmillan Press.
- Sen, A. (1984). *Resources, Values and Development*. Oxford, Blackwell.

- Smith, Anthony D. (1991). *National Identity*. Penguin.
- Smith, Anthony D. (1994). *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford UK, Cambridge USA: Blackwell.
- Sniderman, Paul M., Fletcher, Joseph F., Russell, Peter H., Tetlock, Philip E. (1997). *The Clash of Rights: Liberty, Equality and Legitimacy in Pluralist Democracy*. New Haven and London: Yale University Press.
- Snyder, Jack and Karen Ballantine (1996). 'Nationalism in the Marketplace of Ideas'. *International Security*, 21 (2), 5-40.
- Snyder, Jack (1998). Intervjuu Eero Loonega, New York [suuline].
- de Sousa, Ronald (1990). *The Rationality of Emotion*. Cambridge MA, London UK.
- Stegmüller, Wolfgang (1989). *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. I*. Stuttgart: Kröner.
- Stevenson, Charles L. (1960). *Ethics and Language*. New Haven: Yale University Press.
- Stratton, Joanna L. (1982). *Pioneer Women: Voices from the Kansas Frontier*. New York, etc.: Simon & Schuster.
- Zohar, Noam J. (1996). 'Can a War Be Morally Optional?' – *The Journal of Political Philosophy*, 4 (3), 229-241.
- Žagar, Mitja (1993). 'A Contribution to an "Ethnic Glossary"'. – *Razpravo in gradivo*, 28. Ljubljana: Inštitut za narodnostna vprašanja, 155-169.
- Tamir, Yael (1993). *Liberal Nationalism*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Taylor, Charles (1989). 'Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate'. – *Liberalism and the Moral Life*. Ed. by N. Rosenblum. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Tähendus, tõde, meetod: tekste analüütilisest filosoofiast I (1999). Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.

- Valt, L. (1979). 'Probleem, hüpotees ja mudel teaduse metodoloogia lähtekategooriatena'. – *Teaduse metodoloogia*, koost. R. Vihalemm. Tallinn: Eesti Raamat.
- VanDeVeer, D. (1986). *Paternalistic Intervention: The Moral Bounds on Benevolence*. New Jersey: Princeton University Press.
- de Varennes, Fernand (1996). *Language, Minorities and Human Rights*. The Hague, Boston, London: Martinus Nijhoff.
- Wallerstein, Immanuel (1974). *The Modern World-System I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. San Diego, etc.: Academic Press.
- Wallerstein, Immanuel (1980). *The Modern World-System II: Mercantilism and the Consolidation of the European World-Economy, 1600-1750*. New York, etc.: Academic Press.
- Wallerstein, Immanuel (1989). *The Modern World-System III: The Second Era of Great Expansion of the Capitalist World-Economy, 1730-1840s*. San Diego, etc.: Academic Press.
- Walzer, Michael (1977). *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations*. New York: Basic Books.
- Walzer, Michael (1990). 'The Communitarian Critique of Liberalism'. – *Political Theory*, **18** (1), 6-23.
- Walzer, Michael (1994). *Thick and Thin: Moral Arguments at Home and Abroad*. Notre Dame, IN and London: University of Notre Dame Press.
- Wiggins, David (1991). *Needs, Values, Truth: Essays in the Philosophy of Value*. – Aristotelian Society Series **6**. 2nd ed. Oxford UK, Cambridge MA: Blackwell.
- Yoshino, Kosaku (1995). *Cultural Nationalism in Contemporary Japan: A Sociological Enquiry*. London and New York: Routledge.

## AUTORID

**Eero Loone**, sünd 1935, lõpetas Hugo Treffneri gümnaasiumi (siis Tartu I Keskkool) 1953, ajaloolase diplom Moskva Riiklikust Ülikoolist 1958, ajalookandidaat 1964, filosoofiadoktor (NSVL doktorikraad) 1985. Alates 1963 Tartu Ülikoolis, professor 1985, alates 1992 TÜ praktilise filosoofia professor, mitu korda filosoofia osakonna juhataja. Õpetanud ka Cambridge'i ülikoolis ja alat 1991 Clare Halli (Cambridge'i Ülikool) eluaegne liige. Rahvusvahelise Poliitikateaduste Assotsiatsiooni poliitika filosoofia uurimiskomitee liige. Raamatuid eesti, vene ja inglise keeles, üle 80 teadustöö.

**Valdar Parve**, sünd 1948. Diplom Tartu Ülikooli arsti-teaduskonnast 1974, filosoofiakandidaat 1986. Filosoofiadot-sent Tartu Ülikoolis alates 1989. Tartu Ülikooli inimuurin-gute eetika komisjoni ja mitme rahvusvahelise meditsiini-eetika uurimisrühma liige.

**Tanel Mätlik**, sünd 1969. Õppis Tartu Ülikoolis ajalugu ja filosoofiat. Bakalaureus filosoofias 1995, magistriõpingud Tartu ja Oxfordi ülikoolis, magister filosoofias 1998, praegu filosoofia doktoriõppes ja ühtlasi EV riigikantseleis minister Karin Saksa nõunik.

**Arvamuste ja soovide lahknemise korral inimesed karjuvad üksteise peale või vaidlevad. Tartu Ülikooli filosoofid uurivad selles raamatus eri seisukohtadest lähtuvate arutluste eduka lahendamise tingimusi.**

**Vaidlus tähendab arutelu. Arutelu tähendab seisukohtade põhjendamist. Kas aga arutelu on võimalik, kui osapoolte vajadused ja soovid on vastuolus ning nad lähtuvad erisugustest uskudest või väärtustest? Autorid kirjutavad mitte ainult arutlemise põhimõtetest, vaid uurivad ka nende rakendamist.**